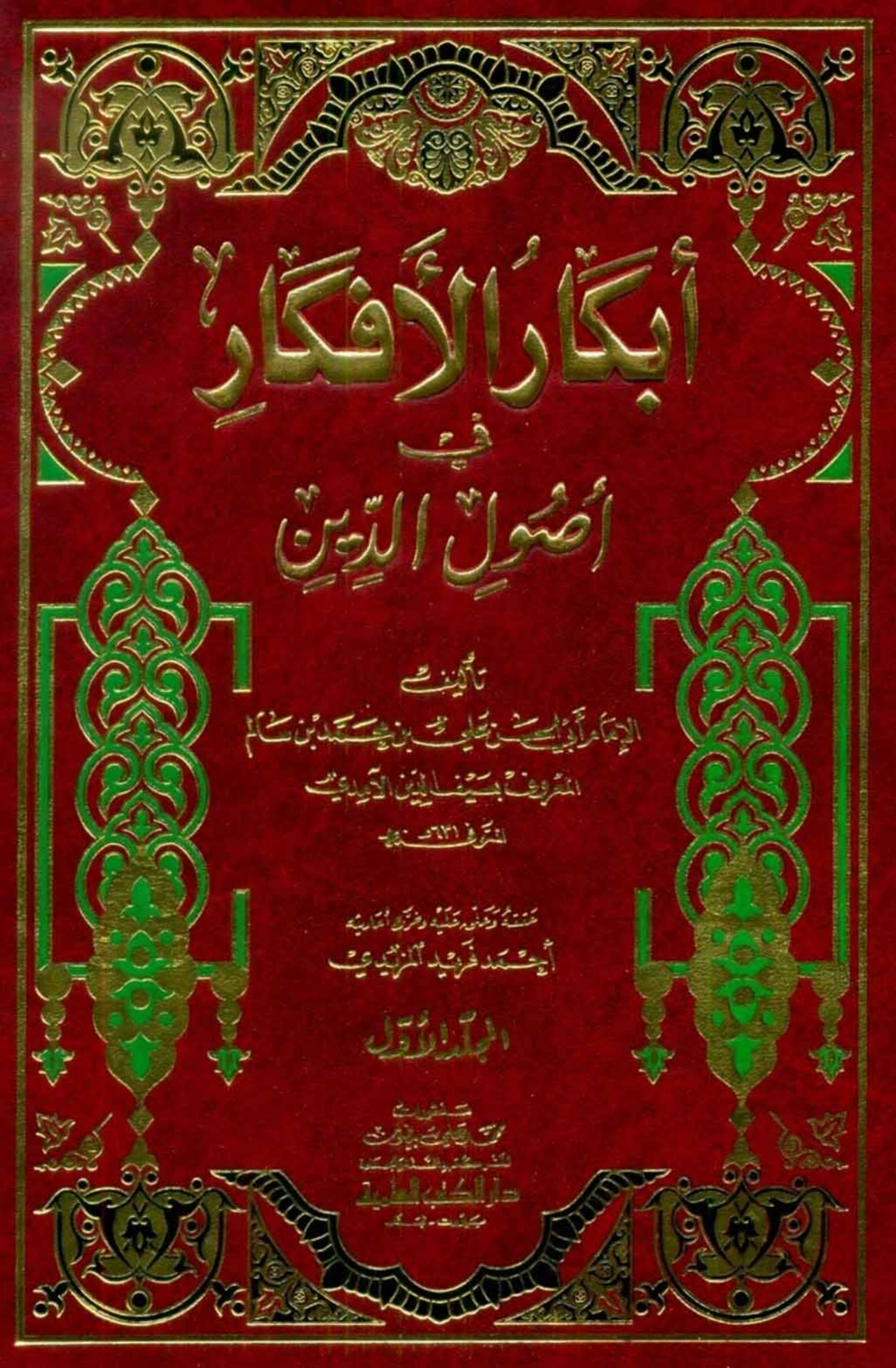


أبكار الأفكار
في
أصول الدين
تأليف
الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن سالم
المعروف بسيف الدين الآمدي
المتوفى سنة ٦٣١ هـ
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
أحمد فريد المزيدي
المجلد الأول
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



أبكار الأفكار في أصول الدين

تأليف

الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن سالم

المعروف بسيف الدين الآمدي

المتوفى ٦٣١هـ

حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه

أحمد فريد المزيدي

الجزء الأول

منشورات

محمد علي بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى
٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
B.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-4102-3



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com


أبكار الأفكار
في
أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آل بيته وعترة الطاهرين، وصحبه السادة المقربين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد.. فبين يديك أيها القارئ الكريم، كتاب من أهم ما صُنف في أصول الدين، حيث حسن الجمع، ودقة الحصر، وبلاغة الشمول، لإمام جمع بين أصول الدين وأصول الفقه وعلم الكلام، فكان مدرسة خاصة تدرس فيها أكابر العلماء ونوابغ الفضلاء، وهو بحق سيف الدين الآمدي رحمه الله تعالى.

وهذا الكتاب نسخه الخطية هي المحفوظة في الأماكن التالية:

أولا: نسخة جامع أيا صوفيا باستنابول- تركيا- تحت رقم (٢١٦٥)، (٢١٦٦)، الأول والثاني. وهي من مصورات معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم (١-٢) توحيد وملل ونحل، وهي أهم نسخه.

ثانيًا: نسخة دار الكتب المصرية تحت رقم ١٩٥٤ علم الكلام.

ثالثًا: مكتبة طلعت بدار الكتب أيضًا تحت رقم (٥٣٤ توحيد). وهي تحتوي على الجزء الثاني فقط.

رابعًا: من دار الكتب أيضًا تحت رقم (١٦٠٣ علم كلام). فكان ضبط النص ومقابلته دون إشارة لفروق نسخه المتعارف عليها، من تصحيف أو سقط أو تحريف أو اختلاف وغير ذلك، حتى لا يُطال على القارئ، فكان المقصد هو إظهار النص واضحًا جليًا سليمًا من الأخطاء، وقد ساعدنا في ذلك أثناء عملنا النسخة المطبوعة التي جزى الله كل من قام على إخراجها خير الجزاء في الدنيا والآخرة.

ثم كان بعد ذلك التعليق على رءوس المسائل والمواضع المهمة من

الكتاب، وكذلك تخريج الأحاديث تخريجًا علميًا، وكل ذلك قدر المستطاع سائلا الله توفيقه وقبوله، فهو وليّ ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

ترجمة موجزة للمؤلف

وهو الإمام العلامة الفقيه الأصولي المتكلم علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، المعروف بسيف الدين الآمدي. ولد بمدينة آمد من بلاد العراق، سنة ٥٥١هـ.

من مصنفاته الكثيرة الرائعة:

١- الإحكام في أصول الأحكام.

٢- منتهى السول في علم الأصول (بتحقيقنا - لأول مرة - ط. دار الكتب العلمية - بيروت).

٣- المآخذ على المحصول.

٤- منتهى السالك في رتب الممالك.

٥- دقائق الحقائق.

٦- غاية المرام في علم الكلام.

٧- كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات.

٨- رموز الكنوز.

٩- الغرائب وكشف العجائب.

١٠- النور الباهر في الحكم الزواهر.

١١- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين.

١٢- فرائد القلائد.

١٣- منائح القرائح مختصر أبكار الأفكار.

١٤- المآخذ على المطالب العالية.

من شيوخه:

١- أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر بن المنى الحنبلي (٥٨٣هـ).

٢- أسعد أبو الفتح بن أبي الفضل الميهني الشافعي (٥٢٧هـ).

٣- يحيى بن علي بن الفضل بن هبة الله بن فضلان (٥٩٥هـ).

ومن تلامذته:

١- جمال الدين بن الحاجب المالكي (٦٤٦هـ).

٢- عز الدين بن عبد السلام المقدسي (٦٦٠هـ).

٣- أبو شامة المقدسي (٦٦٥هـ).

٤- ابن واصل الشافعي (٦٩٧هـ).

٥- سبط بن الجوزي الحنفي (٦٥٤هـ).

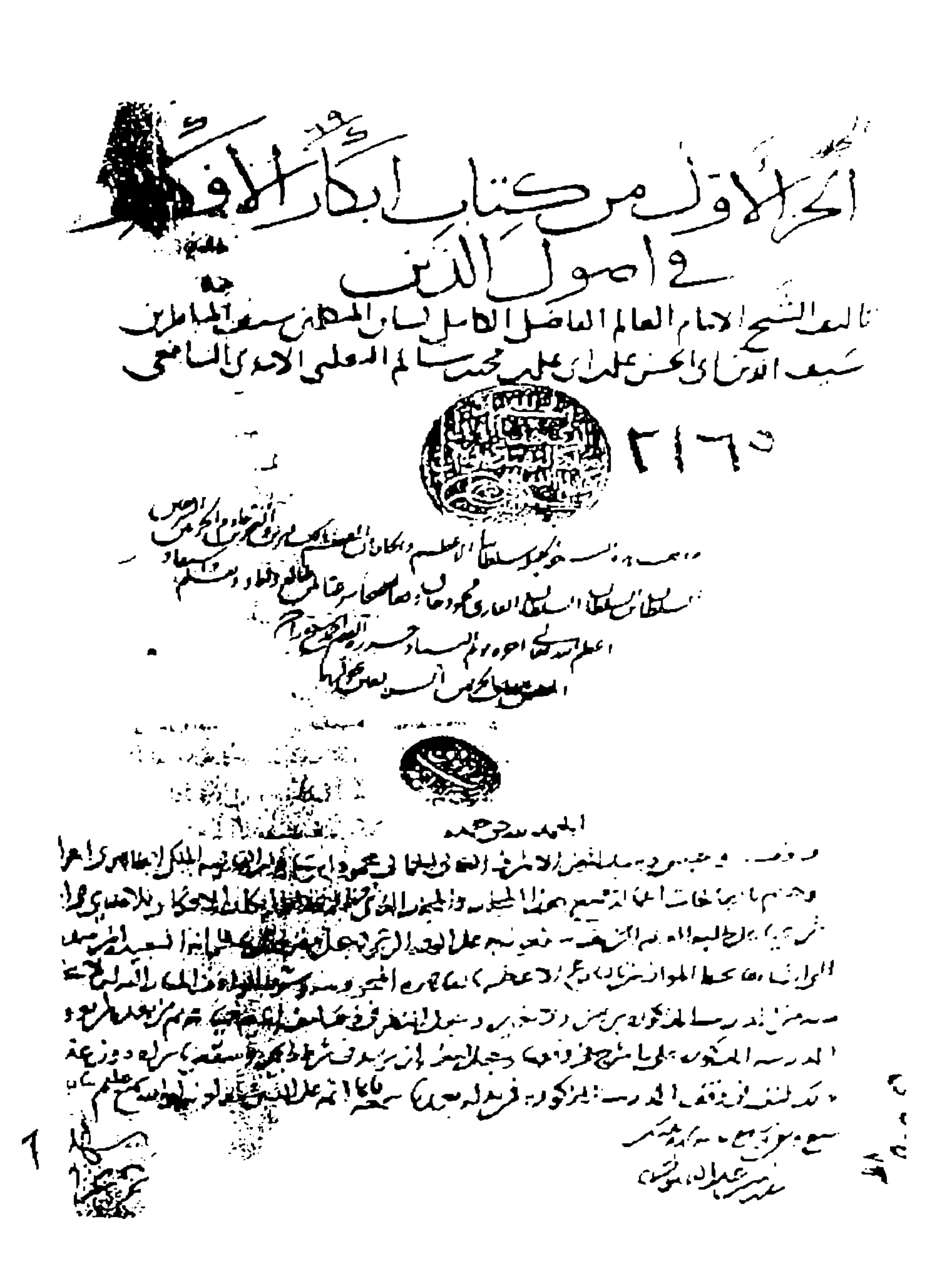
٦- الفخر البعلبكي المفتي (٦٨٨هـ).

٧- صدر الدين بن سني الدولة (٦٥٨هـ).

٨- نجم الدين بن إسرائيل (٦٧٧هـ).

٩- ابن خلكان المؤرخ (٦٨١هـ).

وانظر في ترجمته: معجم البلدان (١/٥٦)، وتاريخ الفارقي (ص٢٢٦)، وفيات الأعيان (٢/٤٥٥)، ومفرج الكروب لابن واصل (٥/٣٦)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٥/١٢٩)، أخبار العلماء للقفطي (ص١٦١)، الوافي بالوفيات للصفدي (٢١/٣٤٠)، مرآة الزمان لسبط بن الجوزي (٨/٤٥٧)، وشذرات الذهب لابن العماد (٥/١٤٤).



الجزء الأول من كتاب أبكار الأفكار
في أصول الدين
تأليف الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل لسان المتكلمين سيف المناظرين
سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الآمدي الشافعي

٢١٦٥

صورة غلاف نسخة آيا صوفيا



صورة الصفحة الأولى من نسخة طلعت

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة طلعت

أما أن يكون مستحقاً بما مضى أو بما يستقبل الأول لا، لأن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنما هو التغيير وتغيير الماضي محال، وإن كان الثاني فهو غير متيقن الوقوع وقد علم أنه لا بد وأن يكون معلوماً

ثم قلنا لنا أن نقول بأنا نمنع القسم الثاني ونشترط القطع إنما كان يبطل لو كان وجوب المأمور به [illegible]

فالقطع في وقوعه موقوف على [illegible] فالمأمور به والمنهي عنه إن كان مستقبلاً فلا يشترط فيه أن يكون مقطوعاً

بوقوعه بل أن يكون مظنون الوقوع بما يبدو عليه من الأمارات والعلامات الدالة على الاستمرار والعزم عليه

ويكون أخذ ظن الوقوع في المستقبل يبدو كافياً في الوجوب وبما قررنا ههنا تم الكتاب والله المسؤول

المأمول أن يجعله نافعاً في الدنيا وذخيرة صالحة في الأخرى وصلى الله على محمد سيد الأولين والآخرين

وعلى آله وأصحابه الكرام البررة. وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة

المسماة بأبكار الأفكار في خمسة وعشرين من شهر صفر الخير سنة أربع وخمسين بعد المائة والألف

على يد أحقر العباد وأحوجهم إلى الله تعالى

عبد الله بن عبد الله [illegible] زاده [illegible]

[illegible]

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة دار الكتب

مقدمة المؤلف

وبه التوفيق والإعانة ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الحمد لله الذي لا يبلغ مدى عظمته الواصفون، ولا يدركه كنه حقيقته العارفون، ولا يحيط بجلاله صمديته العالمون، تعالى عن أن تحيط به الأوهام والظنون، وجل عن أن تخلقه الأعوام والسنون، الخالق لكل موجود سواه؛ فهو كائن بعد ما لم يكن، وفاسد بعد أن يكون.

والصلاة على محمد رسوله القائم بشرعه، والمظهر لدينه بعد أن كان مكنونا، وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى، ومعادن السر المصون. وبعد:

فإنه لما كان كمال كل شيء وتماميته بحصول كمالاته الممكنة له؛ كان كمال الأنفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات: وهي الإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجهولات.

ولما كانت العلوم متكثرة، والمعارف متعددة، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها، والعمر يقصر عن الإحاطة بكليتها، مع تقاصر الهمم وقصورها، وضعف الدواعي وفتورها، وكثرة القواطع واستيلاء الموانع، كان الواجب السعي في تحصيل أكملها، والإحاطة بأفضلها؛ تقديما لما هو الأهم فالمهم وما الفائدة في معرفته أتم.

ولا يخفى أو أولى ما تترامى إليه بالنظر أبصار البصائر، وتمتد نحوه أعناق الهمم والخواطر؛ ما كان موضوعه أجل الموضوعات، وغايته أشرف الغايات، والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات، وإليه مرجع العلوم الدينية، ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم ونظامه، وحل وإبرامه، والطرق الموصلة إليه يقينيات والمسالك المرشدة نحوه قطعيات، وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته، فكان أولى بالاهتمام بتعجيله، والنظر في تحقيقه وتحصيله.

ولما كنا مع ذلك قد حققنا أصوله، ونقحنا فصوله، وأحطنا بمعانيه، وأوضحنا مبانيه، وأظهرنا أغواره، وكشفنا أسراره، وفزنا فيه بقصب سبق الأولين، وحزنا غايات أفكار المتقدمين والمتأخرين، واسترعنا منه خلاصة الألباب، وفصلنا القشر عن اللباب، سألني بعض الأصحاب، والفضلاء من الطلاب؛ جمع كتاب حاو لمسائل الأصول، جامع لأبكار أفكار أرباب العقول. مقتصد لا يخرجه التطويل إلى الملل، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل، فأجبته إلى دعوته، وألحقته بأمنيته رجاء للفوز يوم المعاد، والغبطة عن قيام الأشهاد، وهو المسئول أن يلهمنا الرشد فيما رمناه، ويسددنا لما قصدناه، وأن يقيلنا من العثار، وسوء الإكثار، إنه قريب ممن دعاه، مجيب لمن قصده واستجداه، وسميته:

أبكار الأفكار

وجعلته مشتملا على ثماني قواعد؛ متضمنة لجميع مسائل الأصول:

الأولى: في العلم وأقسامه.

الثانية: في النظر وأقسامه وما يتعلق به.

الثالثة: في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية.

الرابعة: في انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم، وما ليس بموجود ولا معدوم.

الخامسة: في النبوات.

السادسة: في المعاد وما يتعلق به من السمعيات، وأحكام الثواب والعقاب.

السابعة: في الأسماء والأحكام.

الثامنة: في الإمامة ومن له الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

القاعدة الأولى
في حقيقة العلم وأقسامه

وتشتمل على أربعة أقسام:

الأول: في حد العلم وحقيقته.

الثاني: في العلم الضروري، واختلاف العلماء فيه.

الثالث: في العلم الكسبي.

الرابع: في أحكام العلم.

القسم الأول

في حد العلم وحقيقته(١)

أما حقيقة العلم: فقد اختلف العلماء في العبارات الدالة عليها.

فقال بعض المعتزلة: العلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه.

وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب -تعالى- فإنه معتقد للشيء على ما هو عليه، وليس اعتقاده علما. وهذا مما لا يندفع وإن زيد في الحد: مع سكون النفس إليه. ثم إنه يخرج منه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود؛ فإنه علم، وما تعلق به ليس بشيء بالاتفاق.

ومنهم من زاد في الحد: إذا وقع عن ضرورة أو دليل. وهذه الزيادة، وإن اندفع بها الإشكال الأول فلا يندفع بها الإشكال الثاني.

ومن زعم أن العلم لا يتعلق بالمعدوم المستحيل الوجود؛ فحكمه بذلك علم تصديقي، والعلم التصديقي يستدعي علمين تصوريين، وأحد التصورين المعدوم المستحيل الوجود؛ فيكون مناقضا لقوله: والعلم التصديقي. مع كونه مكابرا للبديهة، وما يجده كل عاقل من نفسه من العلم باستحالة الجمع بين النفي والإثبات، وهو غير متصور مع كون النفي غير معلوم.

وقال القاضي أبو بكر: العلم معرفة المعلوم على ما هو به.

وهو باطل من وجهين:

الأول: أن لله -تعالى- علما عنده بعلم، ولا يقال لعلمه معرفة بالإجماع؛ فلا يكون الحد جامعا.

الثاني: أنه عرف العلم بالمعلوم، والمعلوم مشتق من العلم، والمشتق من الشيء يكون أخفى من ذلك الشيء، وتعريف الأظهر بالأخفى ممتنع، كيف

---

(١) انظر شرح المواقف (ص٢٩)، والمغني لعبد الجبار (١٢/١٣) وما بعدها، والإحكام لابن حزم (١/٤٠)، وأبجد العلوم (١/١٩٨).

وفيه زيادة لا حاجة إليها وهي قوله: على ما هو به؛ فإن المعرفة بالمعلوم لا تكون إلا على ما هو به.

وقال الشيخ الأشعري: فيه عبارات:

الأولى: العلم هو الذي يوجب كون من قام به يكون عالما.

الثانية: هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم.

الثالثة: العلم إدراك المعلوم على ما هو به.

والعبارتان الأوليان مدخولتان؛ من حيث أنه أخذ العالم في حد العلم؛ وهو أخفى من العلم. والثالثة مدخولة أيضا من جهة أنه أخذ المعلوم في تعريف العلم؛ وهو أخفى منه.

وأيضا: فإنه أخذ الإدراك في حد العلم، والإدراك -على أصله- نوع من العلم؛ وتعريف الجنس بنوعه ممتنع. ثم لا حاجة إلى الزيادة وهي: على ما هو به؛ كما تقدم.

قال الأستاذ أبو بكر بن فورك: العلم ما صح بوجوده من الذي قام به إتقان الفعل وإحكامه.

وهو باطل؛ فإنه إن أراد به ما يصح به إحكام الفعل وإتقانه بطريق الاستقلال؛ فهو محال، فإن إتقان الفعل كما يتوقف على العلم، يتوقف على القدرة. وإن أراد به أنه يتوقف عليه الإتقان ولا يستقل به؛ فيلزم عليه القدرة؛ فإنها أيضا كذلك؛ وليست علما.

وأيضا: فإن الواحد منا له علم، وهو غير مؤثر في إتقان فعل من الأفعال القائمة به، ولا الخارجة عنه؛ إذ هو غير موجد لهما على أصلنا.

وقد قيل في إبطاله أيضا: إن العلم قد يكون بما لا يصح به إتقانه كعلم الواحد منا بنفسه وبالله -تعالى-، وبالمستحيلات؛ فإن ما تعلق به ليس فعلا، ولا مما يصح إتقانه به وإنما يلزم هذا الإبطال أن لو قيل: العلم هو ما يصح به

إتقان كل ما يتعلق به. وأما إذا أريد به ما يصح به في الجملة إتقان الفعل، فلا.

وقال الشيخ أبو القاسم الإسفراييني: العلم ما يعلم به.

وفيه أيضا: تعريف العلم بما هو أخفى منه.

وقال بعض الأصحاب: العلم إثبات المعلوم على ما هو به.

وهو فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن فيه تعريف العلم بالمعلوم؛ وهو فاسد؛ على ما تقدم.

الثاني: أنه إذا كان العلم إثبات المعلوم، فالعالم بالمعلوم يكون مثبتا للمعلوم، ويلزم من ذلك أن يكون علمنا بوجود الرب -تعالى-: إثباتا له؛ وهو محال.

الثالث: أن الإثبات قد يطلق ويراد به إيجاد الشيء، وقد يطلق ويراد به تسكين الشيء عن الحركة، وقد يطلق تجوزا على العلم.

ولا يخفى أن إرادة الإثبات باعتبار الأول والثاني فيما نحن فيه؛ ممتنع. والثالث فيه تعريف العلم بالعلم؛ وهو ممتنع.

وقال غيره من الأصحاب: العلم تبيين المعلوم على ما هو به.

ولا يخفى فيه من الزيادة، وتعريف العلم بما هو أخفى منه. والذي يخصه أن التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء، والوضوح بعد الإبهام؛ وذلك مما يوجب خروج علم الرب -تعالى- عن الحد.

وقال غيره: العلم هو الثقة بأن المعلوم على ما هو عليه.

ولا يخفى ما فيه من الزيادة، وتعريف العلم بما هو أخفى منه.

كيف وأنه يلزم من كون العلم هو الثقة بالمعلوم؛ أن يكون من قام به العلم واثقا؛ وذلك يوجب كون الباري -تعالى- واثقا بما هو عالم به، وإطلاق ذلك على الله -تعالى- ممتنع شرعا.

وقالت الفلاسفة: العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس.

ويلزم عليه أن من علم الحرارة والبرودة أن تكون صورة الحرارة، والبرودة منطبعة في نفسه، ويلزم من ذلك أن يكون العالم بهما حارا، أو باردا وهو محال.

فإن قيل: المنطبع إنما هو مثال الحرارة والبرودة لا نفس الحرارة والبرودة.

قيل: فالمثال إن كان مساويا في الحقيقة للمثل، فالإشكال لازم، وإلا فليس مثلا له، ولا العلم متعلقا به.

ولعسر تحديد العلم؛ اختلف العلماء المتأخرون:

فقال بعضهم: إنه لا طريق إلى تعريفه بالحد، بل تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال.

وقال بعضهم: العلم بالعلم بديهي؛ لأن ما عدا العلم لا يعرف إلا بالعلم، فلو كان غيره معرفا له لكان دورا؛ ولأن الإنسان يعلم بالضرورة وجود نفسه، والعلم أحد تصوري هذا التصديق البديهي، وما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا؛ فتصور العلم بديهي؛ وهما باطلان:

أما القول الأول: فلأن الطريق المذكور في التعريف إن حصلت به معرفة العلم وتمييزه عن غيره؛ فلا معنى للحد إلا هذا. وإن لم يحصل به تمييز العلم عن غيره، فلا يكون معرفا للعلم.

وأما القول الثاني: فغير لازم، فإن الدور يوجب أن لا يكون التحديد بأمر خارج عن العلم، فلا يلزم من ذلك امتناع التحديد مطلقا؛ إذ الحد أعم من الحد بأمر خارج عن المحدود على ما لا يخفى إلا أن يكون العلم بسيطا، وليس كذلك إذ هو نوع من مقولة الكيف على رأي. ومن مقولة المضاف على رأي فيكون مركبا.

كيف وأنه لا دور إذ الدور إنما يكون مع اتحاد جهة التوقف، وتوقف غير العلم على العلم لا من جهة كون العلم صفة مميزة له؛ بل من جهة كونه مدركا به، وتوقف العلم على الغير بالضد؛ فلا دور أصلا.

وعلم الإنسان بوجود نفسه وإن كان بديهيا، فلا يلزم أن تكون العلوم التصورية بديهية لوقوع النسبة البديهية بينهما؛ فإنه لا معنى للقضية البديهية إلا إذا ما حصل العلم بمفرداتها بادر العقل إلى النسبة الواجبة لها من غير توقف على نظر ولا استدلال. وسواء كانت المفردات معلومة بالبديهية أو النظر، ولهذا فإن النفس أحد التصورات في المثال المذكور؛ والعلم بمعنى النفس غير بديهي.

والأشبه في تحديده أن يقال:

العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما، غير محسوسة في النفس -احترازا من المحسوسات- حصل عليه حصولا لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه، ويدخل فيه العلم بالإثبات، والنفي والمفرد والمركب، وتخرج عنه الاعتقادات والظنون حيث إنه لا يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل عليه في النفس، وهو وجودي لا سلبي؛ لأنه لو كان سلبيا؛ فسلبه يكون إثباتا لأن سلب السلب إثبات. ولو كان كذلك، لما صح سلب العلم عن المعدوم المستحيل الوجود؛ لما فيه من اتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية، وهو محال.

فإن قيل: هذا وإن دل على أن العلم ثبوتي؛ فهو معارض بما يدل على كونه سلبيا؛ وذلك لأن الجهل البسيط نقيض العلم. والجهل البسيط ليس أمرا سلبيا وإلا كان سلبه إثباتا كما ذكرتموه. ولو كان إثباتا لما صح سلب الجهل عن المعدوم المستحيل الوجود؛ لما فيه من إثبات الصفة الثبوتية للعدم المحض وهو محال.

وإذا كان الجهل البسيط ثبوتيا؛ فالعلم المناقض له يكون سلبيا.

قلنا: هذا إنما يلزم لو كان الجهل البسيط نقيضا للعلم؛ وليس كذلك؛ بل هو مقابل له والمتقابلان أعم من المتناقضين، ولا يلزم من كون أحد المتقابلين ثبوتيا أن يكون الآخر سلبيا؛ ولهذا فإنهما يجتمعان في الكذب بالنسبة إلى ما هو غير قابل للعلم، ولو كانا متناقضين لما اجتمعا في الكذب. وقد قيل: إن العلم صفة إضافية بين العالم والمعلوم، وفيه نظر.

فإنه إن قيل: إن الإضافة عدم فسلب الإضافة يكون ثبوتيا، ويلزم منه أن يكون سلب الإضافة عن الأعدام المحضة؛ موجبا لاتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية؛ وهو محال.

وإن قيل: إن الإضافة وجود فيلزم أن تكون الإضافة بين المتقدم والمتأخر صفة ثبوتية لهما، مع أن أحدهما معدوم وأن تكون الإضافة بالتقابل بين السلب والإيجاب صفة ثبوتية لهما؛ والسلب عدم محض.

وإذا كان كل واحد من الأمرين محالا، فالعلم لا يكون صفة إضافية.

وإذا عرف معنى العلم؛ فهو حاصل متحقق باتفاق العقلاء. ولم يخالف في ذلك غير السوفسطائية، وسيأتي الكلام معهم فيما بعد إن شاء الله تعالى، وهو ينقسم إلى: قديم، وإلى حادث.

أما العلم القديم: فهو علم الله -تعالى- وسيأتي الكلام فيه فيما بعد.

وأما العلم الحادث: فينقسم إلى ضروري وإلى كسبي فلابد من الإشارة إليهما.

القسم الثاني
في العلم الضروري[1]

واختلف الناس فيه.

وقد قال القاضي أبو بكر:

العلم الضروري: هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد عن الانفكاك عنه سبيلا.

وهذه العبارة وإن وقع الاحتراز فيها عن علم الله -تعالى- إلا أنه لا مانع من زوال العلم الضروري، وثبوت أضداده كما يأتي فلا يكون جامعا.

وإن قيل: المراد به منع الانفكاك مقدورا للعبد أو عادة، فيدخل العلم النظري بعد حصوله فإنه كذلك وليس ضروريا عنده؛ فلا يكون الحد مانعا، وإنما يصح أن لو أريد به منع الانفكاك قبل النظر مقدورا للمكلف أو عادة.

والحق أن الضروري قد يطلق على ما أكره عليه، وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعوا قويا: كالحاجة إلى الأكل في المخمصة، وعلى ما سلب فيه الاقتدار على الفعل والترك: كحركة المرتعش. إلا أن إطلاق العلم الضروري على العلم الحادث؛ إنما هو بهذا الاعتبار الأخير.

وعلى هذا: فالعلم الضروري: هو العلم الحادث الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال.

وذلك كالعلم بالمحسوسات الظاهرة: كالعلم بالمسموعات، والمبصرات، والمشمومات، والمذاقات، والملموسات.

أو بالحواس الباطنة: كعلم الإنسان بلذته وألمه، والعلم بالأمور العادية:

---

(١) انظر الأحكام للآمدي (١/١١٥، ١١٦، ١٢٨، ٣١٢)، والإحكام لابن حزم (٦/٢٣٤)، والشامل في أصول الدين للجويني (ص١١١)، والإرشاد له (ص١٣)، وشرح الأصول الخمسة (ص٤٨).

كعلمنا أن الجبال المعهودة لنا ثابتة، والبحار غير غايرة، وكالعلم بالأمور التي لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها: كالعلم بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن الضدين لا يجتمعان، وأن الكل أكثر من الجزء ونحوه، وربما خصت هذه بالبديهيات.

وإذا عرف معنى العلم الضروري: فقد اختلف فيه:

فقال قوم من المعتزلة: إن جمع العلوم الواقعة ضرورية غير مقدورة للعباد.

لكن من هؤلاء من قال: إن الجميع غير مقدور للعباد، ولا يتوقف على نظر واستدلال.

ومنهم من قال: العلوم كلها -وإن كانت غير مقدورة- فمنها: ما حصوله لا عن نظر، ومنها: ما حصوله عن نظر، لكن بعد تمام النظر يقع العلم ضروريا غير مقدور عليه.

وقال قوم: العلوم المتعلقة بذات الله -تعالى- وصفاته والاعتقادات الصحيحة ضرورية غير نظرية، وما عدا ذلك فلا يمتنع أن يكون نظريا.

وقال بعض الجهمية: جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها.

وقال بعض المتأخرين: ما كان من العلوم التصورية، فهي ضرورية وما كان من العلوم التصديقية فمنقسمة إلى ضروري ونظري.

والذي عليه المحصلون: أنه ليس كل علم ضروريا؛ إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه في المسائل المختلف فيها: كحدوث العالم، ووجود الصانع، وجوهر الفرد وبقاء الأعراض، إلى غير ذلك.

ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية؛ لما ساغ الخلاف فيها من الجمع الكثير من العقلاء ممن تقوم الحجة بقولهم، ولما وجد واحد من نفسه الخلو عنها.

وعلى هذا أيضا: يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالإله -تعالى- وصفاته، والاعتقادات الصحيحة، وبين غيرها.

ومن قال بكون: العلم ضروريا -مع حصوله عن النظر- فلا نزاع معه في غير التسمية، فإنا لا نعني بكونه مقدورا وغير ضروري غير كون الطريق المفضي إليه مقدورا للعبد لا بمعنى أن العلم الحاصل عنه مقدور.

كيف وأن معرفة الله -تعالى- واجبة بالإجماع: إما بالعقل أو بالشرع.

فإن كان بالعقل: فالعقل لا يوجب فعل ما ليس بمقدوره.

وإن كان ذلك بالشرع: فالشارع أيضا لا يوجب فعل ما ليس بمقدور على ما يأتي، وكما أنه ليس كل علم ضروريا، فليس كل علم نظريا، وإلا لزم التسلسل الممتنع؛ بل البعض ضروري والبعض نظري وسيأتي الرد على شبه منكري الضروريات فيما بعد.

ومن قال بالفرق بين التصور، والتصديق فقد احتج عليه بحجج أبطلناها في كتاب دقائق الحقائق.

القسم الثالث
في العلم الكسبي(١)

والعلم المكتسب هو العلم المقدور بالقدر الحادثة.

وقد اختلف أصحابنا في جواز وقوع العلم المكتسب من غير نظر، واستدلال. فجوزه قوم -وإن كانت العادة على خلافه- كالأستاذ أبي إسحاق ومنع منه آخرون.

وعلى هذا فمن لم يجوز انفكاك العلم المكتسب عن النظر؛ فحد المكتسب عنده مطرد في العلم النظري؛ فكل علم مكتسب عنده نظري؛ وكل نظري مكتسب.

ومن جوز الانفكاك: لم يطرد حد المكتسب عنده في النظري: فإن اطرد حد النظري في المكتسب؛ فكل نظري مكتسب، وليس كل مكتسب نظريا.

وعلى هذا فقد اختلف أرباب هذا المذهب في العبارات الدالة على العلم النظري:

فمنهم من قال: هو العلم الواقع عقيب النظر الصحيح.

ومنهم من قال: ما يوجبه النظر الصحيح.

ومنهم من قال: هو الواقع عن النظر الصحيح.

ومنهم من قال: هو المقدور المنظور فيه نظرا صحيحا.

ومنهم من قال: ما يتضمنه النظر الصحيح.

والعبارة الأولى: مدخولة بما يقع من العلوم الضرورية عقيب النظر الصحيح: كالعلم بما يحدث من الألم، واللذة، والفرح، والغم ونحوه؛ فإنه ليس نظريا مع وجود الحد.

---

(١) انظر الشامل للجويني (ص١١١)، والإرشاد له (ص١٣)، والإحكام للمصنف (٢/ ٥٠).

والعبارة الثانية والثالثة: فغير مرضية على رأي أصحابنا؛ لإشعارهما بوجود العلم ووجوبه بالنظر؛ وليس كذلك على ما سيأتي في النظر.

والعبارة الرابعة: فغير مطردة على رأي من يرى من أصحابنا أن العلم الحاصل بالنظر غير مقدور للعبد.

وأما العبارة الخامسة: فهي عبارة القاضي أبي بكر، وهي موافقة لأصول أهل الحق من أصحابنا، وإن كان فيها نوع غموض بسبب غموض معنى التضمن.

وكشفه أن يقال: معنى تضمن النظر الصحيح للعلم: أنهما بحال لو قدرنا انتفاء الآفات، وأضداد العلم؛ لا ينفك أحدهما عن الآخر من غير إيجاب ولا تولد: كالعرض مع الجوهر، وتذكر النظر وإن لم يكن هو نفس النظر؛ فالعلم الحاصل عنده لا يخرج عن أن يكون النظر متضمنا له؛ فعبارة القاضي تكون مطردة في هذه الصورة أيضا.

القسم الرابع
في أحكام العلم

ويشتمل على تسعة فصول:

الأول: في تجويز وقوع العلم الضروري نظريا، وبالعكس.

الثاني: في مراتب العلوم.

الثالث: في العلم الواحد الحادث، هل يتعلق بمعلومين، أم لا؟

الرابع: في جواز تعلق علم بمعلوم، أو معلومات على الجملة.

الخامس: في اختلاف العلوم وتماثلها.

السادس: في تعلق العلم بالشيء من وجه دون وجه.

السابع: في امتناع وجود علم لا معلوم له.

الثامن: في محل العلم الحادث، وأنه لا بقاء له.

التاسع: في أضداد العلم الحادث، وأحكامه.

الفصل الأول

في تجويز وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس

أما أن العلم الضروري هل يجوز وقوعه نظريا؟

فقد قال به القاضي أبو بكر -في بعض أقاويله- وجماعة من المتكلمين، ونفاه آخرون.

ومنهم من لم يجوز ذلك فيما كان من العلوم الضرورية شرطا في كمال العقل وجوزه فيما عداه.

وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى هذا التفصيل في قول آخر، وإليه ميل أبي المعالي من أصحابنا.

واحتج من قال بتجويز ذلك في العلوم الضرورية مطلقا: بأن العلوم من جنس واحد؛ فما جاز في البعض جاز على الكل، وقد جاز في بعض العلوم أن تكون نظرية؛ فكذلك في الباقي.

ولقائل أن يقول:

وإن كانت من جنس واحد؛ فلا يمنع ذلك من اختلافها، وتميز كل واحد بتعين غير تعين الآخر.

ومع ذلك فلا يلزم أن ما جاز على أحدهما يجوز على الآخر؛ لجواز أن يكون ما جاز على أحدهما بسبب تعينه، أو أن تعين الآخر يكون مانعا منه، واشتراك العلوم كلها في عارض واحد وهو الإدراك والإحاطة، أو غير ذلك. غير دال على الاتحاد؛ إذ لا مانع من اشتراك المختلفات في لازم واحد عام لها.

وأيضا فإنه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية؛ فكل ما هو جائز أن يكون؛ لا يلزم من فرض وقوعه المحال. فلنفرض وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية، ولو كان كذلك؛ لاستحال وقوع شيء من العلوم النظرية؛ لأن العلم النظري لابد وأن ينتهي إلى العلم الضروري وإلا لتسلسل الأمر إلى

غير النهاية، وهو ممتنع.

وأيضا: فإنه إذا جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية، لجاز وقوع العلوم الضرورية التي هي شرط كمال العقل في النظر نظرية. وإذا كانت نظرية؛ فتكون متوقفة على النظر، والنظر متوقف على كمال العقل، الذي لا يتم النظر إلا به. وكمال العقل الذي لا يتم النظر إلا به متوقف على تلك العلوم الضرورية، فيكون دورا.

وأيضا: فإنه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية؛ فالنظر -على ما يأتي- مضاد وقوع المنظور فيه. ففي حالة النظر لا يكون عالما بها، وذلك يجر إلى تجويز أن يكون العاقل حالة النظر غير عالم باستحالة اجتماع الضدين، وأن لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن الواحد أقل من الاثنين، وأن الجسم في آن واحد لا يكون في مكانين.

ولا يخفى ما في ذلك من الإحالة، واتجاه قول منكري البديهيات.

فإن قيل: هذا وإن دل على امتناع وقوع الضروريات نظرية؛ فما المانع من وقوعها كسبية مقدورة للعبد، وإن لم تفتقر إلى نظر واستدلال؟ كما قال الأستاذ أبو إسحاق في بعض مذاهبه.

فنقول: لو وقعت كسبية مقدورة للعبد، لصح الإضراب عنها، لكونها مقدورة؛ فإنه لا معنى للمقدور إلا ما يصح فعله وتركه وإلا كان مضطرا إليه وملجأ؛ فلا يكون مقدورا، ولا يخفى أن إضراب العاقل عن العلوم البديهية محال.

كيف وإن هذا مما لا يطرد في العقل عنده؛ إذ هو من العلوم الضرورية، فلو جاز وقوعه مقدورا؛ لصح الإضراب عنه، وإضراب العاقل عن عقله محال. ثم إن حصول العلم مقدورا؛ يستدعي حصول العقل وحصول العقل إذا كان من العلوم المقدورة فحصوله مقدور، يتوقف على حصوله في نفسه،

وحصوله في نفسه يتوقف على كونه مقدورا؛ وهو دور ممتنع.

وربما قيل في إبطاله: لو جاز حصول العلم الضروري مقدورا من غير نظر؛ لجاز حصول العلم النظري من غير نظر واستدلال. ولو جاز ذلك لا يتحتم علينا الدعاء إلى النظر والاستدلال المفضي إلى معرفة الله -تعالى- مع وجوبه لجواز أن يقول المدعو: ذلك حاصل لي من غير نظر ولا استدلال.

وهو إنما يلزم أن لو لزم من جواز وقوع الضروري مقدورا من غير نظر، جواز ذلك في النظري، ولابد من دليل جامع؛ ولا دليل عليه.

وأيضا: فإن حصول ذلك -مع تجويزه- خارق للعادة، والمخبر عن نفسه مما يخرق العادة غير مصدق فيه.

وأما من منع من جواز ذلك مطلقا، فحجته ما أشرنا إليه في الاعتراض.

وربما احتج: بأنه لو جاز وقوع العلم الضروري نظريا؛ لجاز وقوع الآلام والأوجاع، وغير ذلك مما وقوعه غير مكتسب مكتسبا.

وهو تمثيل من غير دليل جامع؛ فلا يكون صحيحا كما تقدم.

ومن قال بالتفصيل بين العلوم الضرورية التي بها كمال العقل وغيرها فمستنده: أما فيما قضى فيه بالجواز؛ فمستند القائلين بتعميم الجواز، وقد عرف ما فيه وفيما قضى فيه بنفي الجواز؛ فما أسلفناه من الدور في الاعتراض على القائلين بالجواز مطلقا.

وأما أن العلوم النظرية هل يجوز أن تقع ضرورية غير مقدورة للعبد؟ فهذا مما اتفق عليه أهل الحق من أصحابنا.

وأما المعتزلة فموافقون على الجواز في الكل، غير أنهم يمنعون من الوقوع في البعض: كالعلم بالله -تعالى- وصفاته، من حيث أن العلم بالله -تعالى- وصفاته واجب على العبد فلو لم يكن ذلك مقدورا له؛ لكان الإيجاب قبيحا.

ومستندهم في الجواز: أن العلوم من جنس واحد؛ فيما يثبت للبعض،

جاز أن يكون ثابتا للكل. والله -تعالى- قادر على خلق العلوم الضرورية للعبد غير مقدورة له، فكذلك في الباقي.

ويرد عليه من الإشكال ما ورد على حجة القائلين بجواز وقوع العلوم الضرورية نظرية على ما سبق.

الفصل الثاني

في مراتب العلوم[1]

لا نعرف خلافًا في جواز كون العلم النظري مستندًا إلى علم ضروري، أو إلى علم نظري يستند في الآخرة إلى علم ضروري.

وإنما الخلاف في جواز استناد العلم الضروري إلى النظري، أو إلى ضروري آخر، أما استناد العلم الضروري إلى النظري فقد اختلف أصحابنا فيه:

فمنهم من جوزه اعتمادًا منه على أن العلم باستحالة اجتماع الضدين ضروري، والتضاد لا يكون إلا بين الأعراض، والعلم بوجود الأعراض نظري لا ضروري؛ فالعلم باستحالة اجتماع الأضداد ضروري؛ وهو مستند إلى العلم بوجود الأضداد؛ وهو نظري؛ ولهذا فإن من لا يعلم وجود الأضداد، لا يحكم باستحالة اجتماعها.

وأنكره الباقون: من حيث إن العلم الضروري لا خلو للنفس عنه، بخلاف العلم النظري فإنه لا يمتنع الخلو عنه بتقدير عدم النظر. فلو كان العلم الضروري مستندًا إلى العلم النظري؛ لأفضى إلى جواز خلو النفس عن الأصل مع امتناع خلوها عن التابع؛ وهو محال.

ثم اختلف هذا الفريق في الجواب عن مستند الفريق الأول:

فمنهم من قال بأن العلم باستحالة اجتماع الضدين نظري، وليس بضروري، ولهذا يحسن إقامة الدليل عليه على من قال: بجواز اجتماع الحركة، والسكون. والسواد، والبياض في محل واحد من أرباب الكمون والظهور.

ومنهم من قال: العلم باستحالة اجتماع الضدين وإن كان ضروريًا؛ إلا أنه مستند إلى علم ضروري؛ فإن من نفي الأعراض لا ينكر طروء الألم واللذة

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري (ص٣٥٥)، وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل.

عليه، ولا يستريب في ذلك، وإنما هو مستريب في كون هذه الصفات مغايرة للذوات. والعلم باستحالة اجتماع هذه الأضداد لا يتوقف على كونها مغايرة للذوات، فإذا ما توقف عليه الضروري، ضروري. وما ليس بضروري؛ فالضروري غير متوقف عليه.

والحق عندي في ذلك متوقف على تلخيص محل النزاع؛ ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد.

فنقول: العلم بالنسبة الواقعة بين مفردات القضية -بعد تصور مفرداتها- قد يقال له ضروري، بمعنى أن العلم بها غير مكتسب ولا مقدور، وإن كان نظريا كما أسلفناه في القسم الثاني.

وقد يقال: العلم بالنسبة ضروري، أنه لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على النظر والاستدلال.

فإن كان الأول: فالقضية نظرية، ولا منافاة بين كونها نظرية، وبين كون العلم بها غير مقدور.

وعلى هذا فلا يمتنع استناد مثل هذا الضروري الذي هو نظري إلى العلم النظري، وإن كان الثاني: فالقول باستناد مثل هذا الضروري إلى العلم النظري: إما بمعنى أنه يستند إلى علم نظري خارج العلم بالمفردات، أو نظري متعلق بالمفردات.

فإن كان الأول: فهو تناقض؛ إذ الكلام فيما لا يفتقر بعد تصور مفرداته إلى النظر، فإذا قيل بافتقاره إلى النظر؛ فقد خرج عن أن يكون ضروريا بهذا الاعتبار.

وإن كان الثاني: فلا خفاء بجوازه، ولا تخرج القضية بذلك عن أن تكون ضرورية؛ إذ القضية الضرورية بهذا الاعتبار: هي التي يبادر العقل بالنسبة الواجبة لها بعد تصور مفرداتها من غير توقف على نظر واستدلال،

وسواء كان العلم بالمفردات: ضروريا بهذا الاعتبار، أو نظريا على ما أسلفنا تحقيقه.

وعلى هذا، فلا يمتنع خلو النفس عن العلم بهذه النسبة، مع فرض عدم التصور للمفردات.

فمن سلم بأن مثل هذا العلم الضروري لا تخلو النفس عنه مطلقا، وإنما لا تخلو عنه مع فرض تصور المفردات، والقول بأن العلم باستحالة الجمع بين الضدين نظري؛ فلا يخفى ما فيه من إنكار البديهية، وإمكان قول ذلك في كل بديهي.

والقول بأنه يحسن الاستدلال على القائلين بالكمون، والظهور؛ فإنما يلزم أن لو كان استدلالا على استحالة الجمع بين الضدين؛ وليس كذلك، بل على استحالة ما يعتقدونه من الكمون والظهور، بما يفضي إليه من الجمع بين الضدين، وفرق بين المقامين[١].

ومن قال من أصحابنا: إن العلم بكل واحد من الضدين ضروري: إما أن يريد به الحقيقة، أو الوجود.

فإن أراد به الحقيقة: فلا يخفى أن العلم بحقيقة السواد والبياض -مثلا- غير ضروري، فإنه كم من عاقل انقضى عليه الدهر، ولم يعلم حقيقتهما دون نظر واستدلال.

وإن أريد به العلم بوجود السواد والبياض عينا: بمعنى الوجود الخارجي؛ فالوجود على أصل أصحابنا لا يزيد على الحقيقة، فإذا كانت الحقيقة غير معلومة ضرورة، فكذلك الوجود.

وأما أنه هل يجوز استناد العلم الضروري إلى الضروري؟ فقد اختلف

---

(١) انظر: المواقف للإيجي (٣/٦٥٣، ٦٦٢)، والفرق بين الفرق (ص١٣٩)، والملل والنحل (١/٥٦).

فيه أصحابنا أيضا:

فجوزه القاضي أبو بكر محتجا عليه بأن العلم الضروري بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم به متوقف على العلم بنفس العالم، وعلم المرء بنفسه ضروري.

وأنكره آخرون: اعتمادا منهم على أن الضروري لو افتقر إلى أمر آخر في حصوله؛ لخرج عن كونه ضروريا.

والحق: أنه إن قيل: إن الضروري يكون بعد معرفة مفردات القضية؛ متوقفا على أمر يتضمنه؛ فهو غير ضروري؛ فالحق ما قاله النفاة.

وإن أريد به ما يلازمه لا على وجه يكون متضمنا له؛ فالحق ما قاله القاضي.

هذا ما عندي فيه، وعسى أن يكون عند غيري غيره.

الفصل الثالث

في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين[1]

وقد اختلف في ذلك:

فمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وكثير من المعتزلة: أن العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل.

وذهب بعض أصحابنا: إلى جواز ذلك مطلقا.

ومن أصحابنا: من فصل بين العلم الضروري، والنظري، فجوز ذلك في العلم الضروري دون النظري: كالشيخ أبي الحسن الباهلي.

والذي ارتضاه القاضي أبو بكر، وأبو المعالي: أن كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر: كالسواد والبياض، والقديم والحادث، ونحوه، فلا يتصور تعلق العلم الواحد الحادث بهما.

وكل معلومين لا يتصور فرض العلم بأحدهما؛ مع إمكان عدم العلم بالآخر: كالعلم بالعلم بالشيء، والعلم بذلك الشيء، فإنه لا يتصور العلم بالشيء مع إمكان عدم العلم بالعلم بذلك الشيء وكذلك بالعكس، وكالعلم بالمماثلة أحد الشيئين للآخر، مع العلم بمماثلة الآخر له؛ فإنه لا يتصور انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، وكذلك في الطرق المضادة والمخالفة؛ بل وكالعلم بالنسبة الواقعة بين المفردات إيجابا وسلبا؛ فإنه لا يمكن انفكاكه عن العلم بالمفردات: كالعلم بأن الإنسان حيوان، وأنه ليس بحجر؛ فلابد وأن يكون العلم بهما واحدا.

أما المذهب الأول:

فحجته أنه لو جاز أن يتعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين، لجاز أن يتعلق بثالث، ورابع إلا ما لا يتناهى، ويلزم من ذلك أن يكون الواحد منا

---

(١) انظر: شرح المقاصد (١/١٧٢).

عالما -بعلم واحد- بمعلومات لا تتناهى؛ وهو ممتنع.

أما المذهب الثاني:

فحجته أنه لا مانع من تعلق العلم الواحد إذا كان قديما بمعلومات متعددة؛ فكذلك العلم الحادث؛ فإن أحكام العلل مما لا تختلف شاهدا، وغائبا.

وأما المذهب الثالث:

القائل بالتفصيل بين الضروري، والنظري؛ فحجته في جواز تعلق العلم الضروري، بمعلومين ما هو حجة من قبله.

وحجته في امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين؛ أن كل واحد من المعلومين؛ فالعلم به نظري على ما وقع فيه الفرض، والعلم النظري متوقف على النظر، ويلزم من ذلك اجتماع النظرين المفضيين إلى العلم بالمعلومين. وكل نظرين صحيحين؛ فهما متماثلان، وكل متماثلين متضادان -على ما يأتي في قاعدة النظر فصل المتماثلات- واجتماع الضدين محال.

وأما المذهب الرابع:

وهو مذهب القاضي أبي بكر، فحجته في الطرف الأول من وجهين:

الأول: أنه لو جاز تعلق علم واحد حادث بمعلومين، يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر؛ لانقلب الجائز مستحيلا؛ وذلك محال.

وبيانه: أن العلم بالسواد مثلا، مما يجوز انفكاكه عن العلم بالبياض؛ فلو كان العلم المتعلق بهما واحدا؛ لما تصور انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر؛ وذلك محال؛ لما فيه من انقلاب الجائز ممتنعا.

الثاني: أنه لو جاز أن يكون العلم الموجب لكون العالم عالما بالسواد، وعالما بالبياض واحدا -مع الاتفاق على تجويز أن يكون مختلفا-؛ لكانت الصفة الواحدة موجبة لما توجبه الصفات المختلفة من الأحكام، ولو جاز

ذلك؛ لجاز وجود صفة واحدة توجب ما يوجبه العلم والقدرة، من كون العالم عالما، والقادر قادرا؛ وذلك محال.

وحجته في الطرف الثاني من وجهين أيضا:

الوجه الأول: أنه إذا علم الواحد منا شيئا: فإما أن يكون عالما بعلمه بذلك الشيء أولا، لا جائز أن يكون غير عالم به؛ وإلا لساغ أن يقال: إن الواحد منا عالم بجميع المعلومات؛ ولكنه لا يشعر بكونه عالما: ولا يخفى أن حصول علم الإنسان وهو لا يشعر به، محال.

وإن كان عالما بعلمه بذلك الشيء: فإما أن يكون علمه بعلمه بذلك الشيء هو علمه بذلك الشيء، أو غيره.

لا جائز أن يقال بالمغايرة: وإلا كان العلم بالعلم بذلك الشيء، غير العلم بالعلم بذلك الشيء؛ فيلزم منه التسلسل الممتنع.

وإن كان هو هو؛ فهو المطلوب؛ فإن العلم واحد، والمعلوم مختلف؛ وهو الشيء والعلم به.

الوجه الثاني: أنه لما امتنع الانفكاك بين كون العالم عالما بالشيء، وبين كون ذلك الشيء معلوما، ولزم من ذلك امتناع إضافة هذين الحكمين إلى علمين يكون أحدهما موجبا لحكم العالمية، والآخر موجبا لحكم المعلومية، فكذلك -إذا كانت معلومية كل واحد من الشيئين لا تنفك عن الأخرى- امتنع استنادها إلى علمين، ووجب أن يكون الموجب لهما علما واحدا.

وفي حجج هذه المذاهب نظر:

أما حجة المذهب الأول: فلقائل أن يقول: لا نسلم أنه يلزم من جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين فصاعدا على وجه يكون متناهيا؛ جواز تعلقه بمعلومات غير متناهية وإن كان المحتج به معتزليا؛ فيلزم عليه القدرة الحادثة؛ فإنه يجوز عنده تعلقها بمقدورين فصاعدا مع اتحادها، وما لزم من ذلك جواز

تعلقها بمقدورات غير متناهية -وإن كان ذلك غير ممتنع في القدرة-؛ فمثله في العلم من غير فرق.

وأما حجة المذهب الثاني: فلا يخفى أنها قياس تمثيلي، وإلحاق شاهد بغائب من غير دليل جامع؛ فتكون باطلة.

ثم تلزم -على من احتج بذلك من أصحابنا- القدرة الحادثة؛ فإنها لا تتعلق بأكثر من مقدور واحد على أصلنا -كما يأتي- وما لزم من جواز تعلق قدرة الرب -تعالى- بمقدورين فصاعدا؛ جواز ذلك في القدرة الحادثة، ولا يخفى تعذر الفرق بين العلم والقدرة.

وأما حجة المذهب الثالث: على جواز تعلق العلم الضروري بمعلومين مع اتحاده؛ فهي حجة المذهب الثاني، وقد عرف ما فيها.

وأما حجته على امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين: فإنما يلزم أن لو امتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء على نظر واحد؛ وهو غير مسلم.

وأما حجة الأولى على الطرف الأول من المذهب الرابع: وهو مذهب القاضي أبو بكر، فإنما تلزم أن لو قيل بجواز انفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض مطلقا؛ وليس كذلك؛ بل لقائلٍ أن يقول: إنما يجوز الانفكاك أن لو علمنا بعلمين، وأما إذا علمنا بعلم واحد فلا.

فإذا حالة جواز الانفكاك، لا تجامع حالة عدم الانفكاك، فلا يلزم منه انقلاب الجائز مستحيلا.

فإن قيل: إذا جاز أن يكون السواد والبياض معلومين بعلمين، فلو جاز أن يكونا معلومين بعلم واحد، فكل واحد من المعلومين يجوز أن يتعلق به علم لا يجوز تعلقه بالآخر، وعلم يجوز تعلقه بالآخر، والعلمان: إما متماثلين، أو غير متماثلين: فإن كان الأول فيلزم من تماثلهما اشتراكهما في أخص صفات النفس وأخص صفات نفس أحدهما أنه لا يجوز تعلقه بالمعلوم الآخر

وأخص صفات نفس العلم الآخر جواز تعلقه بالمعلوم الآخر؛ وذلك يجر إلى أن يكون كل واحد من العلمين يجوز تعلقه بالمعلوم الآخر، ولا يجوز؛ وهو محال.

وإن كانا غير متماثلين: فإما أن يكونا من قبيل ما يجوز اجتماعهما أو لا:

فإن كان الأول: فيلزم منه جواز تعلق علمين بمعلوم واحد؛ وهو ممتنع، وإلا كان العالم بالشيء عالما به مرتين، وعاقل ما لا يجد ذلك من نفسه، كيف وإن أحد العلمين لا يكون مفيدا؛ ضرورة كون ما يتعلق به معلوما.

وإن كان الثاني: فيلزم من عدم اجتماعهما؛ استحالة اجتماع حكمهما. وإلا كان الحكم ثابتا دون موجبه؛ وهو محال. والاجتماع بين حكمهما غير ممتنع.

فلقائل أن يقول:

المختار إنما هو القسم الثالث: وهو استحالة الجمع بين العلمين.

والقول بأنه لو استحال الجمع بين العلمين لاستحال الجمع بين حكميهما مسلم ولك لا نسلم جواز الجمع بين الحكمين، فإن حكم كل واحد من العلمين: كون من قام به عالما.

وكما يمتنع الجمع بين الموجبين، يمتنع الجمع بين الحكمين، وإلا كان الحكم ثابتا دون موجبه؛ وهو محال.

والحكمان مجتمعان، فأحكام العلوم المجتمعة لا غير، كيف وإنا لا نسلم أن كون العالم عالما؛ يزيد على قيام العلم به، حتى يقال بالموجب والحكم.

وأما الحجة الثانية على الطرف الأول: فإنما تلزم أن لو امتنع على الصفة الواحدة أن توجب ما توجبه الصفات المختلفة، ولا يلزم من امتناع ذلك في بعض الأحكام كالعالمية، والقادرية -مع الاختلاف- امتناع ذلك مطلقا، إلا أن يبين الاشتراك في دليل المنع؛ ولا سبيل إليه.

كيف وإنه قد لا نسلم أن ثم موجبا وحكما، على ما تقرر قبل هذا، فلا يصح الاشتراك.

وأما الحجة الأولى على الطرف الثاني: ففي غاية الحسن والقوة؛ لكن لقائل أن يقول: الكلام إنما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين، وتعلق العلم بنفسه نسبة وإضافة، بين العلم ونفسه، وذلك يستدعي التغاير بين العلم ونفسه؛ وهو محال؛ فلا تعلق للعلم بنفسه.

وقول القائل: نفسه وذاته -وإن كان صحيحا-؛ فنسبة في اللفظ دون المعنى.

وأما الحجة الثانية: فحاصلها أيضا يرجع إلى قياس تمثيلي، من غير دليل عقلي موجب للاشتراك في الحكم؛ فلا يصح.

كيف ولقائل أن يقول في الفرق: إن العلم يستدعي وجود المعلومية، والعالمية ولا يستدعي وجود معلومتين؛ فلا يلزم من امتناع إسناد المعلومية والعالمية إلى علمين؛ امتناع استناد المعلومين إلى علمين، وإن اشترك كل واحد من القائلين في عدم الانفكاك.

وبالجملة: فأقرب هذه المذاهب، إنما هو مذهب القاضي؛ فعليك بالاجتهاد في تحقيقه.

الفصل الرابع

في جواز تعلق علم بمعلوم، أو معلومات على الجملة

وقد اختلف في ذلك:

فذهبت المعتزلة، والقاضي أبو بكر: إلى تجويزه.

وذهب كثير من أصحابنا، وابن الجبائي -في بعض أقواله- إلى المنع من ذلك.

وصورة المسألة: العلم بأن رجلا في الدار؛ مع قطع النظر عن تمييزه، وأن معلومات الله -تعالى- لا تتناهى؛ مع قطع النظر عن تفاصيلها، وقبل الخوض في التصحيح والإبطال؛ لابد من تلخيص محل النزاع.

فنقول: لا خفاء بأن المفهوم من العلم بأن معلومات الله -تعالى- غير متناهية، وأن في الدار رجلا؛ غير المفهوم من العلم بتفاصيل المعلومات، وتمييز الرجل عن غيره.

فعلى هذا: العلم بالجملة: إما أن يراد به العلم بعدم النهاية في معلومات الرب -تعالى- ويكون الرجل في الدار، غير مشروط بملازمة الجهل بتفاصيل المعلومات، وتمييز الرجل عن غيره؛ إذ العلم بذلك مشروط بملازمة الجهل بالتفاصيل والتمييز.

فإن كان الأول: فالعلم بالجملة غير مناف للعلم بالتفصيل والتمييز؛ وهو غير ممتنع، لا في حق القديم، ولا في حق الحادث، على ما لا يخفى، وسواء انفرد به حق الحادث العلم بالجملة عن العلم بالتفصيل، أو لم ينفرد.

وإن كان الثاني: فالعلم بالجملة غير متصور في حق الله -تعالى-؛ لما فيه من لزوم الجهل في حقه ومتصور في حق المخلوق؛ فإنه لا يبعد علمنا بأن معلومات الله -تعالى- غير متناهية، مع جهلنا بتفاصيلها.

فإن قيل: إذا جوزتم تعلق العلم الحادث بالمعلوم بهذا الاعتبار: فإما أن

تجوزوا على الله -تعالى- العلم بما علمه العبد -على ما علمه- أو لا: فإن جوزتم ذلك، لزم الجهل في حق الله -تعالى- بالتفاصيل؛ وهو محال، وإن لم تجوزوا ذلك: فقد أوجبتم على الله -تعالى- الجهل بما علمه العبد؛ وهو أيضا محال.

وأيضا: فإن العلم بالجملة بهذا الاعتبار لا يجامع العلم بالتفصيل، وعند ذلك: فإما أن يكونا متضادين، أو غير متضادين:

لا جائز أن يقال بالأول: إذ هو خلاف مذهبكم في العلوم المختلفة.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا لما تعذر الاجتماع، وهو خلاف الفرض.

وأيضا: فإن العلم بالمعلوم على الجملة بهذا الاعتبار؛ إذا كان لا ينفك عن الجهل بالتفصيل: فإما أن يكون العلم بالجملة هو الجهل بالتفصيل، أو غيره.

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون العلم جهلا؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فلا -يمتنع أن يكون الأمر بالشيء، غير النهي عن أضداده، وإن كان لا ينفك الأمر بالشيء عن النهي عن أضداده؛ و لم يقولوا به.

وهذه المحالات، إنما لزمت من القول بتعلق العلم الحادث بالمعلوم على الجملة بالاعتبار المذكور؛ فيكون محالا.

والجواب عن الإشكال الأول: أنه لا يمتنع سلب العلم عن الله -تعالى- بما علمه العبد؛ إذا كان إثبات ذلك العلم يجر إلى الجهل في حق الله -تعالى- بل سلبه واجب، نفيا للجهل عنه، والعلم بالجملة بهذا الاعتبار يلازمه الجهل؛ فكان ممتنعا في حق الله -تعالى-.

وعن الثاني: أن العلم على الجملة غير مضاد للعلم بالتفصيل؛ بل يلازمه

الجهل بالتفصيل، والجهل بالتفصيل مضاد للعلم بالتفصيل؛ فكان امتناع الجمع بين العلم بالجملة، والعلم بالتفصيل لا لتضادهما؛ بل لملازمة ضد العلم بالتفصيل؛ للعلم بالجملة.

وعن الثالث: أنه إنما يلزم أن يكون العلم بالجملة جهلا بالتفصيل، وأن لو تلازما لزوما متعاكسا كما في الأمر بالشيء، والنهي عن أضداده، وليس كذلك: فإن العلم على الجملة، وإن لازمه الجهل بالتفصيل؛ فالجهل بالتفصيل، لا يلازمه العلم بالجملة، فافترق البابان.

الفصل الخامس
في اختلاف العلوم وتماثلها[1]

وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان، وسواء تماثل المعلومان كبياضين، أو اختلفا؛ كسواد وبياض.

واحتج بعض الأصحاب عليه بأن العلم بأحد المعلومين، لا يقوم مقام الآخر، ولا يسد مسده؛ وإلا كان العلم بأحد البياضين علما بالآخر، والعلم بالبياض علما بالسواد؛ وهو محال.

ويلزم عليه البياضان، والسوادان، فإنهما متماثلان، وما لزم من تماثلهما أن يكون أحدهما هو الآخر، فكذا لا يلزم من تماثل العلمين، أن يكون العلم بأحد المعلومين، هو العلم بالمعلوم الآخر.

والأقرب في ذلك أن يقال:

لو لم يختلفا؛ لتماثلا؛ ولو تماثلا؛ لما اجتمعا، إذ المثلان على ما يأتي متضادان، ولهذا فإنه يمتنع اجتماع البياضين أو سوادين في محل واحد، وكل علمين تعلقا بمعلوم واحد فإن اتحد المعلوم ووقته ومحل العلمين واحد؛ فالعلمان متماثلان؛ لقيام كل واحد منهما مقام الآخر، فإن كل واحد منهما -وهو علم- يعين ما هو معلوم الآخر.

وأما إن اتحد محل العلمين واختلف وقت المعلوم بالعلمين: بأن كان أحد العلمين متعلقا به في وقت، والآخر في وقت آخر.

فقد قيل: اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين، كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين؛ وليس كذلك؛ فإن المعلوم فيما نحن فيه ليس من حيث هو جوهر، أو عرض من الأعراض فقط؛ بل مقيدا بوقت معين؛ فإن المفهوم من كون الجوهر معلوما في وقت كذا؛ غير

---

(١) انظر: شرح المقاصد (١/١٧٣).

المفهوم من كونه معلوما في وقت غير ذلك الوقت.

وإذا اختلف المعلومان: فقد بان أنه يلزم منه اختلاف العلمين، اللهم إلا أن ينظر إليه من حيث هو جوهر ما، أو عرض ما، ويقطع النظر عما وقع فيه الاختلاف من الوقت؛ فالمعلوم يكون واحدا، والعلمان المتعلقان به متماثلان.

وأما إذا اختلف محل العلم، واتحد وقت المعلوم: كالعلم القائم بزيد، والعلم القائم بعمرو.

قال الأصحاب:

فإن قلنا: إن كل واحد من العلمين، اقتضى لذاته أن يكون مختصا بذكل المحل دون غيره، فهما مختلفان، وإلا فهما متماثلان.

وهو غير سديد، فإنهما لو تماثلا؛ لتضادا على أصول أصحابنا، ولو تضادا؛ لما اجتمعا، ولا مانع من اجتماعهما.

وعلى هذا فما كان من العلوم متماثلا؛ فهي متضادة.

وما كان منهما مختلفا؛ فقد اختلف أصحابنا في تضادها.

والذي عليه المحصلون: أنها غير متضادة؛ فإنه ما من علمين مختلفين إلا ويتصور الجمع بينهما نظرا إلى الاستقراء، وما يمتنع فيه الجمع بين المختلفات فليس لذواتها؛ بل بالنظر إلى جري العادة.

وبالجملة: فالقول بنفي التضاد بين العلوم المختلفة حتى لا يوجد منها ضدان، أو إثباته غير يقيني، إذ لا يساعد عليه دليل قطعي، غير النظر إلى السبر، والاستقراء الناقص؛ وليس بقطعي.

الفصل السادس

في العلم بالشيء من وجه والجهل به من وجه(١)

وقد اختلف في ذلك:

فقال بعض أصحابنا: بجوازه، فإنه من علم وجود الجوهر، وجهل تحيزه؛ فقد علم الشيء من وجه وجهله من وجه.

وقال القاضي أبو بكر: المعلوم من حيث هو معلوم يمتنع أن يكون مجهولا من وجه، ومن علم وجود الجوهر؛ فمعلومه من حيث هو ذات ما ليس مجهولا من وجه، والمجهول من التحيز فأمر زائد على معلومه؛ والمعلوم غير المجهول، أما أن يكون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه فلا.

ومن أراد أن يكون الشيء مجهولا من وجه، ومعلوما من وجه ما ذكرناه، فهو متجوز، ولا منازعة معه في غير الإطلاق والعبارة، والحق ما ذكره القاضي.

ثم اتفق المتكلمون على امتناع العلم بوجود شيء، والجهل بوجود ذلك الشيء وأن يكون الشيء مجهولا من جهة ما كان معلوما، وهذا إنما يتم تحقيقه أن لو اتحدت جهة العلم والجهل من القوة والفعل؛ بأن يكون معلوما مجهولا بالفعل، أو بالقوة.

وأما إن اختلف الجهتان: فلا يمتنع أن يكون الشيء معلوما بالقوة، مجهولا بالفعل مع اتحاده: وذلك كما إذا علمنا علما كليا عاما: أن كل اثنين فهو زوج، واتفق إن كان ما في يد زيد اثنان فقد علمنا كونه زوجا بالقوة؛ لدخوله تحت عموم القضية الكلية.

وإذا جهلنا اثنيته: فقد جهلنا كونه زوجا بالفعل؛ فالعلم به بالقوة؛ للعلم بالقضية الكلية، والجهل به بالفعل؛ للجهل بالقضية الجزئية.

---

(١) انظر: المواقف (ص١٤٥).

الفصل السابع
في امتناع وجود علم لا معلوم له[١]

وقد اتفق العقلاء على امتناع وجود علم لا معلوم له.

وخالفهم أبو هاشم: في العلم المتعلق بالمستحيلات؛ طردا لتحديد الشيء بأنه المعلوم، فقال: العلم بامتناع اجتماع الضدين، وانتفاء الشريك الإله -تعالى-، وامتناع كون الجزء مساويا للكل، ونحو ذلك؛ علم لا معلوم له، مع موافقته على تعلق العلم بالمستحيلات، وكوننا عالمين بها. فقد وافق في المعنى وخالف في اللفظ فإنه لا معنى لكونها معلومة غير تعلق العلم بها. وإلا فكيف يتصور وجود علم لا معلوم له؟ مع أن العلم والمعلوم من قبيل المتضايفين الذين لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر.

ولو ساغ ذلك؛ لساغ القول بوجود معلوم بلا علم ولا عالم، ووجود علم ولا عالم، وذكر ولا مذكور، وقدرة ولا مقدور، إلى غير ذلك؛ ولم يقل به قائل، وكل ما يتخيل في منع الانفكاك في هذه الصور؛ فهو لازم فيما نحن فيه.

وقد قيل في إبطاله أيضا: أن العلم باستحالة اجتماع الضدين؛ علم بالضدين؛ وهما معلومان، والعلم باستحالة وجود شريك الباري -تعالى- علم بوجود الباري؛ وهو معلوم، وكذا العلم بكل استحالة لابد وأن يكون العلم فيها متعلقا بمعلوم؛ فإطلاق القول بأن علما لا معلوم له محال؛ لكنه مبني على القول بأن كل أمرين لا يتصور العلم بأحدهما، مع الجهل بالآخر؛ فالعلم بهما واحد؛ وقد عرف ما فيه.

وثم لو قال أبو هاشم: المراد بهذا الإطلاق: أنه ليس كل ما تعلق به العلم يكون معلوما، كالاستحالة لا غيرها؛ لاندفعت هذه المؤاخذة اللفظية.

---

(١) انظر: المواقف (ص١٤٧).

الفصل الثامن

في محل العلم الحادث وأنه لا بقاء له[1]

أما محل العلم:

فاعلم أن العلم ينقسم إلى ما يتعلق بالكليات: وهي المعاني المشتركة بين الجزئيات المجردة عن المخصصات الموجبة للتشخيص: كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو جسم، وهو ما يصلح لاشتراك الأجسام المشخصة فيه، وإلى العلم بالجزئيات التي لا يصلح معناها لاشتراك كثيرين فيها: كالعلم بهذا الجسم وهذا الجسم، ونحوه. فما كان من القسم الأول:

فقد قالت الفلاسفة إن محله النفس، وسيأتي تحقيق معنى النفس فيما بعد، وما كان من القسم الثاني:

فمحله قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة بالبدن، وتلك القوى منقسمة إلى ظاهرة، وإلى باطنة:

فأما القوى الظاهرة: فهي الحواس الخمس الظاهرة وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

فالسمع: عبارة عن قوة مرتبة في عصبة سطح الدماغ بصماخ الباطن من الأذن، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الأصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء.

والبصر: فعبارة عن قوة مرتبة في العصبة المجوفة من العين من شأنها إدراك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات الألوان المضيئة، والمستنيرة بواسطة الأجسام المشفة.

والشم: فعبارة عن قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الرائحة بواسطة الهواء المستنشق.

والذوق: فعبارة عن قوة منبثة في العصبة المنبسطة على السطح الظاهر

---

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات للرئيس ابن سينا (٢/٣٠٥).

من اللسان، من شأنها أن تدرك ما يرد عليه من الطعوم، يتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية.

واللمس: فعبارة عن قوة منبثة في كل البدن من شأنها إدراك ما ينفعل عنه البدن من الكيفيات الملموسة.

وأما القوى الباطنة: فهي خمس أيضا: وهي المعبر عنها بالحس المشترك والمصورة، والمتخيلة، والوهمية، والحافظة.

أما الحس المشترك: فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة.

وأما المصورة فعبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ من شأنها حفظ ما يتأدى إلى الحس المشترك من الصور.

وأما المتخيلة: فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها الحكم على ما ي المصورة بالاتفاق والافتراق.

وأما الوهمية: فعبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها إدراك المعاني غير المحسوسة من المغنى المحسوس: كالمعنى الذي تدركه الشاة من الذئب موجبا لنفرتها منه.

وأما الحافظة: فعبارة عن قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ من شأنها حفظ ما أدركته الوهمية.

وزعم بعض متفلسفة المتأخرين أن المدرك للكليات والجزئيات: إنما هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة؛ بل آلة في إدراك النفس لهذه المدركات.

وأما أصحابنا: فالبنية المخصوصة عندهم غير متوسطة كما يأتي؛ بل كل جزء من أجزاء بدن الإنسان إذا قام به إدراك أو علم؛ فهو مدرك عالم

به، وهل ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره؟ فمما لا يجب عقلا، ولا يمتنع لولا دل الشرع عليه بقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ ﴾ [ق: ٣٧]، ﴿ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [الحج: ٤٦]، وقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤].

وأما الكلام على وجود النفس وكونها مدركة للكليات دون الجزئيات: فسيأتي فيما بعد.

وأما أن العلم غير باق:

فمما اختلف فيه أيضا:

والذي عليه إجماع المعتزلة: بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف، وأما العلوم المكتسبة المكلف بها: فقد قال الجبائي: إنها غير باقية، وإلا كان المكلف بها حال بقائها غير مطيع، ولا عاص، ولا مثاب، ولا معاقب؛ مع تحقق التكليف؛ وهو خلاف أصلهم في لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به بتقدير الفعل أو الترك، حتى إنه طرد ذلك في كل عرض مقدور يتعلق به التكليف.

وخالفه أبو هاشم في ذلك، وأوجب بقاء العلوم مطلقا.

وأما أصحابنا: فإنهم قضوا باستحالة بقائها لكونها أعراضا، وسيأتي تحقيق ذلك في استحالة بقاء الأعراض إن شاء الله تعالى.

الفصل التاسع

في أضداد العلم الحادث وأحكامها

وأضداد العلم الحادث: الجهل، والشك، والظن، والغفلة، والذهول، والنوم، والنظر، والموت.

أما الجهل: فقد يطلق على بسيط ومركب:

أما البسيط[1]: فهو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالمًا، لا عدم العلم مطلقًا، وإلا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة؛ إذ هي غير عالمة، وعلى هذا: فالجهل بهذا الاعتبار إثبات عدم، لا أنه صفة إثبات.

والفرق بين الأمرين ظاهر.

وعلى هذا، فلا يخفى أن التقابل وامتناع الجمع بين العلم والجهل بهذا الاعتبار؛ لذاتيهما، لا لأمر خارج عنهما، وبه يظهر إحالة قول من أخرج الجهل بهذا الاعتبار عن أضداد العلوم، إلا أن يشترط في الضد أن يكون ذاتًا.

وأما الجهل المركب: فقد قيل فيه: إنه عبارة عن اعتقاد المجهول على خلاف ما هو عليه، لا على خلاف كونه مجهولاً، وإلا لخرج عن كونه مجهولاً؛ بل على خلاف ما اعتقد به؛ وهو غير سديد؛ لما فيه من تعريف الجهل بالمجهول، وهو أخفى من الجهل؛ لكونه مشتقًا منه.

فالأولى فيه أن يقال: الجهل: هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما المعتقد عليه في نفسه، ولا يخفى أن لفظ المعتقد يعم الموجود والمعدوم الذي ليس بشيء؛ فكان أولى من لفظ الشيء.

وهذا مما لا خلاف في كونه ضدًا للعلم.

---

(١) قال ابن خلدون: البسيط لا يُعرَّف، والمركب يعرف، فإن تركب عنهما غيرهما عُرِّف بهما، وإلا فلا، والمراد التعريف الحدي (اللباب ٦/ق).

وأما أحكام الجهل:

فمنها أنه غير مقدور التحصيل للعبد بنظر واستدلال، وسواء كان بسيطا، أو مركبا؛ فإن النظر إن كان صحيحا، فهو يتضمن العلم لا الجهل، وإن لم يكن صحيحا فلا يتضمن الجهل كما يأتي؛ بل المقدور بالنظر والاستدلال رفعه بأن يحاول الناظر نظرا صحيحا يفضي به إلى العلم الذي هو ضده؛ فيرتفع.

فإذن جهل العبد حاصل له بخلق الله -تعالى- له ذلك من غير نظر واستدلال. وزعم بعض الناس: أنه لا قدرة لله -تعالى- على خلق الجهل؛ لأنه عالم بجميع مقدوراته، فلو كان قادرا على فعل الجهل لغيره؛ لكان عالما به، وخرج الجهل عن كونه جهلا، أو كان عالما بما هو جاهل به؛ وهو ممتنع.

وهو غير سديد؛ فإن من فعل الجهل لغيره لا يلزم أن يعود إليه حكمه حتى يكون جاهلا به، فإنما يعود حكمه إلى من هو قائم به؛ بل الفاعل له يكون عالما به على ما هو عليه من كونه جهلا، ومن علم الجهل على ما هو عليه؛ لا يكون جاهلا، ثم لو عاد إلى الله -تعالى- حكم الجهل بسبب خلقه الجهل في العبد حتى يوصف بكونه جاهلا؛ لعاد إليه حكم الغفلة، والسهو، والعجز؛ بسبب خلقه لذلك في العبد باتفاق المسلمين، ووصف بكونه غافلا، وساهيا، وعاجزا، وهو ممتنع.

وأما حكم الجهل في جواز تعلق الواحد منه بمجهولين، وجواز الجهل بشيء واحد من وجه دون وجه، واختلاف الجهالات، وتماثلها وامتناع وجود جهل لا مجهول له، وامتناع بقائه وتعين محله؛ فعلى ما سبق في العلم الحادث، والاختلاف في كل مقام كالاختلاف في العلم، والاحتجاج كالاحتجاج في المزيف والمختار، ومن أحكامه أن الجهل هل هو مثل العلم أم لا؟

أما الجهل البسيط: فلا خلاف في كونه ليس مثل للعلم؛ فإن عدم الشيء لا يكون مثلا لذلك الشيء.

وأما الجهل المركب: فذهب كثير من المعتزلة إلى كونه مثلا للعلم؛ فإن من اعتقد كون زيد في الدار مثلا، ولم يكن زيد فيها، وبقى على ذلك الاعتقاد حتى وجد زيد في الدار، فإن اعتقاده الأول الموصوف بكونه جهلا، من جنس اعتقاده الثاني مع كونه علما، وما به الافتراق من كون زيد في الدار في إحدى الحالتين، وعدمه في الأخرى؛ فأمر خارج غير موجب للاختلاف بين الاعتقادين، وقد أجمعوا على أن اعتقاد المقلد للشيء على وفق ما هو عليه مثل للعلم.

وذهب أصحابنا: إلى امتناع المماثلة بين العلم والجهل بهذا الاعتبار، محتجين على ذلك بأن الجهل لو كان مماثلا للعلم؛ لجاز على كل واحد منهما ما جاز على الآخر، ومن صفات العلم جواز حصوله بالنظر الصحيح، وذلك غير متصور في الجهل بالاتفاق؛ فلا يكون مثلا للعلم؛ فإن من حكم المثلين: أن ما جاز على أحدهما يكون جائزا على الآخر، وعلى هذا فقد بطل أن يكون اعتقاد كون زيدا في الدار -وهو فيها- مماثلا لاعتقاد كونه فيها قبل ذلك.

وأما الشك:

فقد اختلف في كونه معنى، وفي كونه مفردا.

فقال أبو هاشم: في قول أنه عبارة عن عدم العلم.

وهو باطل بانتفاء العلم عن الجمادات؛ فإنه ليس بشك، وإن أضيف إليه عدم العلم فيما من شأنه أن يكون له العلم؛ فيبطل بالظان إثبات أمر، أو نفيه، فإنه غير عالم بالنفي ولا بالإثبات؛ وليس شاكا. وينتقض أيضا بالنائم والغافل؛ فإنه غير عالم مع كونه قابلا للعلم؛ وليس شاكا.

وقال في قول آخر: إن الشك عبارة عن اعتقادين متعاقبين لا يتصور الجمع بينهما.

وهو باطل، بما إذا اعتقد أمرا؛ فإنه حالة اعتقاده جازم بمعتقده، غير شاك فيه، وإذا زال ذلك الاعتقاد باعتقاد نقيضه، فحالة اعتقاده الثاني، هو أيضا غير شاك؛ لكونه جازما بمعتقده؛ فكل واحد من الاعتقادين هو جازم به وليس بشاك، وليس بين الاعتقادين حالة فاصلة يمكن أن يكون شاكا فيها. وإن كان بينهما حالة يمكن أن يكون الشك فيها؛ فليس الشك هو ما ذكر من الاعتقادين؛ بل أمر آخر غيرهما.

وقال أصحابنا: الشك معنى مفرد.

وعبر عنه القاضي أبو بكر: بقوله: إنه عبارة عن استواء معتقدين في نفس المستريب، مع قطعه أنهما لا يجتمعان.

وهذه العبارة غير سديدة؛ فإنه وصف كل واحد من الأمرين المتقابلين بكونه معتقدا. ومن ضرورة كونه معتقدا، تعلق الاعتقاد الجازم به؛ وذلك مع الاسترابة محال.

وأيضا: فإن استواء المعتقدين في نفس المستريب: إما في نفس الاعتقاد، أو في الشك، أو غيره.

فإن كان في نفس الاعتقاد: فإما أن يكونا معا، أو على التعاقب.

الأول: محال؛ إذ هما لا يجتمعان.

والثاني: ففيه عود إلى قول أبي هاشم، وقد عرف ما فيه.

وإن كان في الشك: ففيه تعريف الشك بالشك؛ وهو ممتنع.

وإن كان في غير الشك: فاستواء المعتقدين في غير الشك لا يلزم أن يكون شكا؛ كاستواء المعتقدين في الإمكان، أو غيره من الصفات.

وقال أبو المعالي: الشك هو الاسترابة في معتقدين نفيا وإثباتا، وهو من

النط الأول: حيث إنه جمع بين الاعتقاد والاسترابة، بالنسبة إلى شيء واحد؛ وهو محال.

ثم إن الاسترابة في المعتقدين: إما أن تكون هي نفس الشك، أو غيره.

فإن كان الأول: ففيه تعريف الشك بالشك.

وإن كان الثاني: فلابد من تمييز الشك عن الاسترابة، ولا سبيل إليه.

فالأقرب في ذلك أن يقال: الشك هو القضاء بإمكان أمرين متقابلين، ولا ترجح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس.

وهو مضاد للعلم؛ لاستحالة كون الشخص عالما بشيء، وشاكا فيه من جهة واحدة.

وأما أحكام الشك:

فمنها أنه لابد وأن يتعلق بأمرين؛ إذ هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، ولو قدر أمران يمتنع وقوع الشك في أحدهما دون الآخر، أو يتصور وقوع الشك في أحدهما دون الآخر، فالخلاف في جواز تعلق الشك الواحد فيه بالأمرين كالخلاف في العلم، والاحتجاج كالاحتجاج.

ومنها: أنه قد يقع ضروريا، غير مكتسب للعبد ودفعه يقع مكتسبا، والخلاف في كونه مخلوقا له، كالخلاف في الجهل.

ومنها: أنه لا يبعد أن يكون مأمورا به في الفروع الاجتهادية.

وأما الشك في الله -تعالى- فقد قال الأستاذ أبو بكر، وأبو هاشم لا يمتنع أن يكون مأمورا به، بناء على أن النظر في معرفة الله -تعالى- واجب. وذلك لا يتم في العادة دون سابقة الشك، وما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب.

ومنهم من خالف في ذلك؛ لجواز وقوع النظر عقلا من غير سابقة شك، وبتقدير امتناع خلو النظر عن سابقة الشك، فليس كل ما يتوقف عليه

المأمور يكون مأمورا، لجواز أن لا يكون مقدورا: كالحياة.

وبتقدير أن يكون مقدورا، فلا يكون مأمورا؛ لجواز أن لا يكون حسنا، والشك في الله -تعالى- ليس بمقدور ولا حسن عنده؛ فلا يكون مأمورا.

والواجب أن يقال: إن أريد بالشك ابتداء حصوله؛ فهو غير مأمور؛ لكونه غير مقدور.

وإن أريد به دوام الشك: فلا يمتنع أن يكون مأمورا؛ إذ هو مقدور الإزالة بالنظر، والإبقاء بترك النظر، ووقوع النظر، وإن أمكن عقلا من غير سابقة دوام الشك، فالعادة على خلافه، والحسن والقبح فليس من الصفات الذاتية على ما سيأتي؛ فلا يكون ذلك مانعا من الأمر.

والقول بملازمة كون الشك في الله -تعالى- مأمورا به، للأمر بمعرفته بناء على أن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب؛ فهو حق على ما سيأتي.

وأما الظن:

فعبارة عن ترجيح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر، وهو أيضا: ضد العلم؛ لاستحالة اجتماع العلم والظن، من جهة واحدة بالنسبة إلى شيء واحد.

وهو لا محالة متعلق بأمرين مع اتحاده، كما في الشك وإن كان أحدهما راجحا وهو منقسم إلى: مقدور، وغير مقدور للعبد كما في العلم، والحكم في جواز تعلقه مع اتحاده بأمرين يمكن تقدير الظن بأحدهما، مع عدم الظن بالآخر، أو يمتنع، والخلاف في ذلك، فكما سبق في العلم:

فإنه منه ما لا يمتنع أن يكون مأمورا به، كالظنون في المجتهدات.

ومنه ما لا يكون مأمورا به: كالظن بنقيض الحق.

وقد قال أصحابنا: إن الظنون أجناس مختلفة.

فمنها: ما هو أجلى بحيث يكون قريبا من القطع.

ومنها: ما هو أخفى بحيث يكون قريبا من الشك.

ومنها: ما هو متوسط بين الرتبتين.

ويمكن أن يقال: إنها من جنس واحد نظرا إلى اشتراكها فيما ذكرناه في حد الظن وما به الاختلاف، فراجع إلى أمور عرضية لا توجب الاختلاف في الحقيقة، ولا يمكن أن يقال باتحاد الحقيقة، وعود الاختلاف إلى كثرة أعداد الظن في الجلي، واتحاده في الخفي، وإلا كان الظان بمظنون واحد، ظانا له بظنون متعددة معا؛ وذلك محال؛ لأن الظنون إن كانت متماثلة: فالمتماثلة أضداد على ما يأتي، والأضداد لا تجتمع، وقد قيل بالاجتماع.

وإن لم تكن متماثلة: فهي مختلفة، والمختلفات: إما أضداد، أو لا.

فإن كانت أضدادا: فلا تجتمع أيضا، وقد اجتمعت.

وإن تكن أضدادا: فقد قيل إنها مختلفة، ولا اختلاف مع اتحاد الحقيقة.

وأما الغفلة، والذهول والنسيان:

وإن اختلفت عباراتها، فيقرب أن يكون المعنى متحدا، ومعناها ضد العلم؛ لاستحالة الجمع.

وحكم هذه الأضداد في جواز تعلقها بمتعلقين، أو بمتعلق واحد؛ كالحكم في العلم، والخلاف كالخلاف.

لكن اتفق المحققون على امتناع كون الغفلة مقدورة للبشر، فإن شرط وقوع المقدور بالقدرة: أن يكون مرادا مقصودا. والقصد إلى الشيء ينافي الذهول، والغفلة عنه.

وإذا ثبت أن الغفلة غير مقدور عليها للعبد، -وهي ضد للعلم المكتسب المقدور-، فقد بطل قول المعتزلة: بأن القدرة على أحد الضدين، تكون قدرة على الضد الآخر، اللهم إلا أن يفسروا الضد بمعنى ثبوتي، ويمنعوا كون الغفلة

والذهول معنى كما ذهب إليه بعض البصريين من المعتزلة فليزمهم أن لا ينتفي العلم بطريان الغفلة؛ لأنها ليست ضدا للعلم، والعلم وجميع الأعراض فلا تنتفي عندهم إلا بطريان الضد عليها.

وأما النوم:

فهو أيضا ضد العلم؛ لاستحالة الجمع بينهما.

وأما النظر:

فهو مضاد للعلم بالمنظور فيه؛ لأن النظر لتحصيل العلم بالمنظور فيه، وذلك يستدعي عدم العلم بالمنظور فيه؛ فإن طلب تحصيل الحاصل محال، ومن حصل له العلم بالمنظور فيه بعد تمام نظره، وأخذ في ضرب آخر من النظر مع علمه بالمنظور فيه، فليس مطلوبه العلم بالمنظور فيه؛ إذ هو حاصل، وتحصيل الحاصل محال؛ بل مطلوبه كون المنظور فيه دليلا، وذلك لا يجامع النظر فيه.

وإن كان ذلك لتحصيل ما حصل بالنظر الأول؛ فلا يتصور ذلك إلا مع الذهول عنه.

وأما الموت:

فقد اختلف فيه قول أبي هاشم:

فقال تارة: إنه عبارة عن انتقاض البنية المشروطة في الحياة.

وعلى هذا: فلا يكون الموت عنده ضدا للحياة، وإن زالت به الحياة.

وقال تارة: إنه معنى مضاد للحياة.

وتردد بينهما في قول آخر.

وعلى كل تقدير، فلا يكون الموت ضدا للعلم؛ بل مزيلا لشرطه على القول الأول، ومضادا لشرطه على القول الثاني.

وقال أصحابنا: الموت معنى مضاد للعلم.

أما أنه معنى: فيدل على ما يدل على باقي الأعراض، كما سنبينه بعد.

وأما أنه ضد للعلم: فلاستحالة الجمع بينهما، ولا معنى لكونه ضدا إلا هذا، وسواء كان استحالة الجمع بواسطة انتفاء الحياة، أو لم يكن، ولا معنى للتراع في العبارة.

وهو غير مقدور للعبد؛ لأن المقدور بالقدرة يستدعي وجود القدرة مع وجوده، والموت والقدرة مما لا يجتمعان، خلافا للجبائي فإنه قال: هو مقدور للعبد، وخالف أصله: في أن القدرة على أحد المتضادين، تكون قدرة على الضد الآخر، حيث إنه جعل الموت مقدورا، والحياة مضادة له غير مقدورة.

وإذا عرفت أضداد العلم، فاعلم أن الجهل البسيط منها لا يضاد الجهل المركب، ولا الشك، ولا الظن، ولا النظر، ولا النوم والغفلة؛ فإنه لا يمتنع الجمع بينه وبينها؛ ولكن يضاد الموت، فإن الجهل البسيط على ما علم: عدم العلم فيما من شأنه أن يقوم به العلم، وذلك غير متصور في حالة الموت.

وأما الجهل المركب: فلا يضاد الجهل البسيط، ويضاد باقي أضداد العلم، فهو أعم مضادة من الجهل البسيط.

أما مضادته للنوم، والغفلة، والموت؛ فظاهر.

وأما مضادته للشك: فمن جهة أنه اعتقاد جازم لأحد المتقابلين.

والشك: تردد بين أمرين من غير جزم، ولا ترجيح.

وأما مضادته للنظر: فمن جهة أن الناظر طالب، والمعتقد مصمم جازم، ولا طلب مع التصميم والاعتقاد الجازم بالمنظور فيه.

ويمكن أن يقال: أن الاعتقاد الجازم إذا كان جهلا، فحرام، لا يمتنع التشكك معه بتقدير التشكيك، بخلاف العلم، فلا يبعد مع النظر لطلب العلم الذي لا يلحقه التشكك.

وأما الشك: فلا يضاد الجهل البسيط، ولا النظر؛ ولكن يضاد الجهل المركب على ما عرف وباقي أضداد العلم.

أما مضادته للنوم، والغفلة، والموت؛ فظاهر.

وأما مضادته للظن: لأن الظن ترجيح أحد المتقابلين على الآخر في النفس، ولا ترجيح مع الشك.

وأما الظن: فلا يضاد النظر لتحصيلِ العلم الجازم، ولا الجهل البسيط، ويضاد باقي أضداد العلم.

أما الجهل المركب: فلتفاوهما في الجزم.

وأما الشك: فلتفاوهما في الترجيح.

وأما النوم، والغفلة، والموت؛ فظاهر.

وأما النظر: فلا يضاد الجهل البسيط، ولا الشك، ولا الظن، ويضاد ما عدا ذلك من أضداد العلم.

وأما النوم والغفلة: فمضادان لجميع أضداد العلم، ولغيرها من القدرة والإرادة سوى الجهل البسيط؛ فهما أعم في المضادة مما تقدم ذكره.

وأما الموت: فمضاد لجميع أضداد العلم أيضا، ومضاد لكل صفة من شرطها الحياة، فمضادته أعم من كل الأضداد.

القاعدة الثانية
في النظر وما يتعلق به

وتشتمل على ثمانية فصول:

الأول: في حقيقة النظر.

الثاني: في شرائط النظر.

الثالث: في أن النظر الصحيح يفضي إلى العلم، وإثباته على منكريه.

الرابع: في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح.

الخامس: في أن النظر الفاسد لا يتضمن الجهل.

السادس: فيما قيل من أن النظر ينقسم إلى الجلي، والخفي.

السابع: في أن النظر الصحيح المؤدي إلى معرفة الله -تعالى- واجب.

الثامن: في أول واجب على المكلف.

الفصل الأول
في حقيقة النظر[1]

والنظر في وضع اللغة: قد يطلق بمعنى الانتظار، والرؤية، والرأفة، والمقابلة، والتفكر، والاعتبار، كما سيأتي تحقيقه في مسألة الرؤية إن شاء الله -تعالى-.

وأما في اصطلاح المتكلمين: فالنظر موضوع لبعض مسمياته في اللغة: وهو التفكر والاعتبار؛ فالمعنى واحد، وإن كان اللفظ مختلفًا.

وأقرب ما قيل فيه من العبارات: ما قاله القاضي أبو بكر: من أن النظر: هو الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا، أو غلبة ظن.

وقوله: هو الذي يطلب به من قام به علمًا، أو غلبة ظن شرح لمعنى الفكر؛ فإنه لما قال: النظر هو الفكر، كأن سائلاً سأل وقال: فما الفكر؟

فقال: هو الذي يطلب به من قام به علمًا، أو غلبة ظن، وقد قصد بقوله: يطلب به الاحتراز عن سائر الصفات المشروطة بالحياة، وعن الحياة؛ فإنه لو قال: هو الذي يطلب به من قام به علمًا، أو غلبة ظن، ولم يقل به؛ لانتقض بسائر هذه الصفات؛ فإنها قائمة بطالب العلم، أو الظن، وليست فكرًا.

وبقوله: علما، أو غلبة ظن، تعميم القاطع، والظني.

ويرد عليه إشكالات أربعة:

الأول: أنه إذا كان النظر، هو الفكر وذلك الفكر: هو ما يطالب به العلم، أو الظن؛ فالنظر: يطلب به العلم، أو الظن.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص٤٤)، والمواقف (ص٨٢)، وتفسير القرطبي (١٢/ ٧٢)، والفتح (١٠/ ٢٥٨)، وعون المعبود (١٢/ ٧٢)، وتحفة الأحوذي (٥/ ٣٢٩)، وفيض القدير (٦/ ١١٢).

والظن المطلوب بالنظر، ينقسم إلى: ما المظنون فيه على وفق الظن؛ فيكون حقا، وإلى ما هو على خلافه؛ فيكون جهلا؛ ويلزم من ذلك أن يكون الجهل مطلوبا بالنظر؛ وهو ممتنع.

الثاني: أن المطلوب إنما هو تحديد النظر مطلقا، ومن المعلوم أن ما يطلب به العلم غير ما يطلب به الظن؛ لاستحالة الجمع بين كون الشيء الواحد موصلا إلى العلم، والظن معا؛ وهما داخلان تحت جنس النظر، وتحديد الشيء بذكر أقسامه، وعد أنواعه ممتنع.

الثالث: أنه إذا كان الظن مطلوبا بالنظر؛ فلا يخفى أن المفهوم من غلبة الظن يزيد على المفهوم من أصل الظن.

وعند ذلك: فيخرج عن الحد، النظر الذي يطلب به أصل الظن دون العلم، وغلبة الظن؛ فلا يكون الحد جامعا.

الرابع: أن في الحد زيادة لا حاجة إليها، فإنه لو قال: النظر هو الذي يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن لقد كان كافيا عن إدراج الفكر فيه.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأن النظر من حيث هو ظن أعم من كونه مخالفا للمظنون، أو موافقا له. وهو إنما يطلب بالنظر، من جهة كونه ظنا، وليس بجهل إلا من جهة كونه مخالفا للمظنون.

وعن الثاني: أن الحد المذكور إنما هو رسمي، والمذكور فيه إذا كان من الخواص المميزة له عما سواه؛ كان صحيحا، والمحدود وإن كان هو النظر من جهة كونه نظرا، وأنه مما يستحيل أن يطلب به العلم، والظن معا؛ فلا يخفى أن من خواصه انقسامه إلى: ما يطلب به العلم، وإلى ما يطلب به الظن؛ فيكون صحيحا.

وعن الثالث: أن طلب العلم بالنظر، وطلب الظن به، وغلبة الظن من خواص النظر، ولا يخفى أن الاقتصار على ذكر بعض الخواص، دون البعض؛

غير موجب لفساد الرسم.

وعن الرابع: أن ذكر الفكر في الحد، لم يكن لدخوله في الحد؛ بل لبيان اتحاد مدلول النظر والفكر، والحد هو قوله: ما يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن.

وأما نحن فالذي نختاره أن نقول:

النظر عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب؛ لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل.

وهو منقسم: إلى ما علم فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب؛ فيكون صحيحا، وإلى ما ليس كذلك فيكون فاسدا.

وما ذكرناه من الحد فيعم القسمين، ويعم الموصل إلى التصور والتصديق، والقاطع والظني على اختلاف أقسامه.

الفصل الثاني
في شرائط النظر[(١)]

وشرائط النظر:

ومنها ما يعم النظر الصحيح والفاسد.

ومنها ما يخص الصحيح دون الفاسد.

فأما الشروط العامة: فالعقل، وانتفاء أضداد النظر.

وأما اشتراط العقل: فلتعذر النظر دونه، وتحقيق ذلك يتوقف على بيان معنى العقل، وحقيقته؛ فنقول: اعلم أن اسم العقل: قد يطلق باعتبارات متعددة في الاصطلاحات:

أما في اصطلاح الفلاسفة:

فقد يطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها، ولم يتحاشوا من إطلاق اسم العقل -بهذا الاعتبار- على الباري تعالى- وعلى المعلول الصادر عنه، والمبادئ المجردة عن المواد، وعلائقها الصادرة عنه وبتوسطه، على ما يأتي شرحه وإبطاله، وقد يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها؛ ويسمى: العقل النظري.

وعلى القوة التي يتصرف بها بالفكرة والروية فيما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية ويسمى: العقل العملي.

وعلى القوة التي بها استعداد الطفل لإدراك الكتابة: فإن لم يكن قد حصل على العلم بمفردات الكتابة؛ قيل لها العقل الهيولاني، وإن حصل له العلم بذلك فإن كان يفتقر عند التركيب إلى الفكرة والروية؛ قيل لها العقل بالملكة، وإن لم يفتقر إلى الفكرة والروية قيل: العقل بالفعل.

وعلى القوة التي بها إدراك المعلوم من غير تعلم، ويقال لها العقل القدسي.

---

(١) انظر: شرح المقاصد (ص٢٣، ٢٥).

وأما في اصطلاح أهل العرف:

فقد يطلق العقل على صحة الفطرة، وعلى كثرة التجربة، وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته؛ لكن المقصود ههنا: إنما هو تعريف العقل الذي هو مناط التكليف.

وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه:

فقال بعض المعتزلة: العقل ما يعرف به قبح القبيح، وحسن الحسن بناء على فاسد أصولهم، إن الحسن والقبح وصف ذاتي يمكن تعقله لا من جهة الشارع وسيأتي إبطاله.

ومنهم من قال بناء على هذا الأصل أيضا: العقل هو ما يميز بين خير الخيرين، وشر الشرين.

وفيه احتراز عن البهائم؛ فإنها وإن ميزت بين الخير والشر؛ فلا تميز بين خير الخيرين وشر الشرين.

وقالت الخوارج: العقل ما عقل به عن الله أمره، ونهيه.

وفيه تعريف العقل بالتعقل؛ وهو أخفى من العقل. كيف ويخرج عنه العاقل الذي لم تبلغه دعوة الشارع بأمر ولا نهي أو بلغه، غير أنه ما يعقل أمره، ولا نهيه؛ فإنه عاقل وله عقل مع أنه ما عقل أمر الله ولا نهيه.

وأما أصحابنا:

فمنهم من قال: العقل هو العلم، ولهذا يقال لمن علم شيئا: عقله، ومن عقل شيئا علمه، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني.

وهو غير سديد فإنه إن أراد به كل علم فيلزم منه أن لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم، مع كونه محصلا لما عداه. وإن أراد بعض العلوم؛ فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز. وما ذكر من الاستدلال؛ فغير صحيح لجواز أن يكون العلم مغاير للعقل؛ وهما متلازمان.

ومنهم من قال: إنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة، وهو أراد بالغريزة العلم فيلزمه ما لزم الأول، وإن أراد بها غير العلم فقد لا نسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة، وهو مما تعسر الدلالة عليه.

والذي اختاره القاضي: أن العقل بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديما أو حادثا، وأن الجبال المعهودة لنا ثابتة، والبحار غير غائرة ونحوه.

وقد احتج إمام الحرمين على صحة اختيار القاضي، وإبطال ما عداه بطريقة جامعة مانعة -مع زعمه- فقال: العقل موجود؛ فإنه لو كان نفيا محضا؛ لما اختص به ذات دون ذات، وإن كان موجودا فإما أن يكون قديما أو حادثا.

لا جائز أن يكون قديما: إذ لا قديم غير الله -تعالى- وصفاته، كما هو معلوم في مسألة حدوث العالم، ولا وجود للإله ولا لشيء من صفاته في شيء من المحدثات؛ فلا يوجب كون شيء منها عاقلا؛ فإن حكم الذات لا يكون ثابتا للذات من غير ما قام بها، كما يأتي أيضا.

وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية بكون العقل قديما.

وإن كان حادثا: فهو إما جوهر وإما عرض.

لا جائز أن يكون جوهرا: إذ الجواهر متجانسة كما يأتي أيضا، فلو كان بعض الجواهر عقلا؛ لكان كل جوهر عقلا؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين يكون ثابتا للآخر.

وأيضا: فإنه لو كان العقل جوهرا؛ لما عاد بسببه إلى العاقل به حكم؛ وهو كونه عاقلا؛ إذ الأحكام إنما تثبت للجواهر لا بها.

وإن كان عرضا: فلا يمكن أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض؛ فإنه

قد يتصف بالعقل من لم يكن متصفا بجميع الأعراض.

فإذا كان هو بعض الأعراض: فإما أن يكون من العلوم، أو من غيرها.

لا جائز أن يكون من غير العلوم: وإلا لصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم شيئا. كيف وإنه ما من شيء من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصححها، وإذا كان من العلوم: فلا جائز أن يكون عبارة عن كل العلوم؛ لاتصاف الإنسان بالعقل مع تعريه عن معظمها.

وإذا كان بعض العلوم: فإما أن يكون ضروريا أو نظريا، لا جائز أن يكون نظريا: إذ العقل شرط في العلم النظري، فلو كان العقل نظريا لكان دورا.

وأيضا: فإنه قد يتصف بالعقل من لم ينظر، ولم يستدل أصلا.

وإذا كان ضروريا: فلا يمكن أن يكون هو مجموع العلوم الضرورية؛ فإن العلم بالمحسوسات من جملتها، وقد يتصف بالعقل من لم يكن مدركا لشيء منها.

فإذن هو بعض العلوم الضرورية: وهو كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل منها، ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل: كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما، أو حادثا ونحوه.

وعلى هذا ما أمكن الاتصاف بالعقل دونه، ولو في حالة ما فلا مدخل له في مسمى العقل: كالعلوم العادية ونحوها؛ لجواز تغيرها.

وقد يتجه على هذه الحجة تشكيكات:

الأول: ما المانع من أن يكون مسمى العقل عدما.

قوله: لأن النفي المحض لا اختصاص له بذات دون ذات، إنما يصح في النفي المطلق، وما المانع من كونه عدما مضافا؟ لكن يمكن أن يستدل على

كونه وجوديا بحجة أخرى. وهي أنه لو كان العقل عدما، فسلبه يكون ثبوتيا؛ لأن سلب السلب إثبات، ولو كان كذلك؛ لما صح سلب العقل عن الأعدام المحضة؛ لما فيه من اتصاف العدم بالثبوت؛ وهو محال.

الثاني: وإن سلم كونه وجوديا، فما المانع من قدمه، كما ذهب إليه الحشوية؟ قوله: لأنه لا قديم إلا الله -تعالى- وصفاته، ولا وجود لشيء من ذلك في شيء من الحوادث؛ مسلم؛ ولكن لم قال: إنه لا يكون عاقلا به؟

قوله: لأن كون العاقل عاقلا؛ حكم للذات، وحكم الذات، لا يكون ثابتا لها من غير ما قام بها؛ يلزم عليه العلم؛ فإنه لا يوجب حكما لما تعلق به، وهو كونه معلوما، وإن لم يكن ذلك العلم قائما به؛ بل بالعالم كما في الجمادات.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن المعلومية ليست حكما للمعلوم وإلا قامت الصفة الإثباتية بالمستحيل، ضرورة كونه معلوما؛ وهو محال.

الثالث: وإن كان حادثا، فما المانع من كونه جوهرا؟

قوله: لأن الجواهر متجانسة؛ غير مسلم. وما يذكره في تحقيق التجانس فسيأتي إبطاله أيضا في موضعه.

الرابع: وإن قدر أنه عرض؛ فما المانع من كونه من غير العلوم؟

قوله: لو كان من غير العلوم؛ لصح أن يتصف بالعقل من لم يحصل له العلم بشيء؛ مسلم؛ ولكن لا نسلم: أنه لا يصح اتصافه بالعقل، وإنما لا يصح اتصافه بالعقل أن لو كان العقل هو العلم؛ فعدم اتصافه بالعقل، يتوقف على كون العقل هو العلم، وكون العقل هو العلم يتوقف على عدم اتصافه بالعقل؛ فيكون دورا.

قوله: إنه ما من شيء من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم، وما يصححها، ممنوع فإنه من الجائز أن يكون

مسمى العقل عرضا من الأعراض، وهو ملازم للعلم الذي يوصف الإنسان بكونه عاقلا عنده، ولا يكون هو نفس العلم، ولا سبيل إلى تقدير انتفاء ذلك اللازم مع بقاء العقل.

الخامس: هو أن كون العاقل عاقلا حكم واحد: مثل كون القادر قادرا، وكون العالم عالما؛ فلو كان العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية - وهي ما ذكرتموه من العلوم-؛ فيلزم أن يكون الحكم الواحد معللا بعلل متعددة؛ وهو محال كما يأتي.

فإن قيل: العقل ليس مجموع ما ذكرناه من العلوم الضرورية؛ بل العلم بكونه عالمها بها، والعلم بكونه عالما بها؛ علم ضروري وهو واحد؛ فلا يكون فيه تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة.

قلنا: فالعلم بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم إن كان غير كل واحد منها؛ فيفضي إلى التسلسل الممتنع؛ وهو أن يكون العلم بالعلم بتلك الأمور: زائدا عليه، وهلم جرا؛ وهو محال. وإن العلم بالعلم بتلك العلوم الضرورية: هو نفس العلم بها؛ فيلزم من تعددها تعدده؛ ويعود الإشكال.

السادس: أنه إذا كان العقل بعض العلوم الضرورية كما ذكرتموه؛ فلا يخلو: إما أن يمكن تحديده، أو لا يمكن تحديده.

فإن أمكن تحديده: فقولكم هو بعض العلوم الضرورية ليس بحد؛ لعدم التعين والحصر. وما لا يكون حدا؛ لا يكون معرفا لما كان من قبيل التصورات.

وإن لم يمكن تحديده: فالعلم به غير بديهي؛ فلا يكون معلوما. وبهذا يندفع قول من قال: ليس من شرط كل معلوم أن يحد؛ فإن ذلك إنما يكون فيما سلم كونه معلوما، وأما ما ليس بمعلوم؛ فلابد في معرفته من التحديد.

السابع: أنه إذا كان العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا خلو للنفس عنها؛ فيلزم منه أن لا يقع التفاوت بين العقلاء في مراتب العقل. وأن

لا يفرق بين العامي الأبله، ومن هو في غاية الجودة من الذكاء، وشدة القريحة؛ لعدم اختلاف الناس فيما ذكرتموه من الضروريات؛ ولا يخفى ما فيه من المكابرة والعناد.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن القضاء بالتفاوت في العقل بين الناس ليس باعتبار العقل الذي هو مناط التكليف، وهو ما نحن بصدد تعريفه، وإنما ذلك باعتبارات وهي ما قدمنا ذكرها من صحة الفطرة، أو التجربة، أو حسن الحالة، أو العلم.

وعند ذلك: فقد يمكن تحديده بما لا بأس به.

وهو أن العقل عبارة عن: العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات.

ولا يخفى أن العقل بهذا الاعتبار موجود، وأنه لابد للنظر منه، قطعا للتسلسل الممتنع.

وأما اشتراط انتفاء أضداد النظر: فلأن وجود كل واحد من الضدين، متوقف على انتفاء الضد الآخر؛ لاستحالة الجمع بينهما.

وأضداد النظر: العلم بالمنظور فيه، واعتقاده على خلاف ما هو عليه، والنوم، والغفلة، والموت، على ما سبق تحقيقه في قاعدة العلم.

وأما الشروط الخاصة بالنظر الصحيح:

فأن يكون النظر في الدليل دون الشبهة، وفي الوجه الذي منه يدل الدليل دون غيره.

وإن اختل شيء من ذلك؛ فالنظر يكون فاسدا.

الفصل الثالث

في أن النظر الصحيح يفضي إلى العلم بالمنظور فيه وإثباته على منكريه(١)

وإذا كان النظر الصحيح في دلالة قطعية، ولم يعقبه ضد من أضداد العلم؛ أفضى إلى العلم بالمنظور فيه خلافا لبعضهم في قوله: إن النظر لا يفضي إلى العلم، وما يفضي إلى العلم الذي ليس بديهيا، غير خارج عن الحواس وأخبار التواتر. وربما خالف بعضهم في الخبر المتواتر أيضا.

والحجة لنا من ثلاثة أوجه:

الحجة الأولى: وهي أن النظر على ما حققناه: عبارة عن تصرف العقل في المعلومات، أو المظنونات السابقة المناسبة للمطلوب بترتيب بعضها إلى بعض، توسلا بذلك إلى تحصيل ما ليس حاصلا في العقل.

وعند ذلك: فلا يخفى أن من حصل عنده العلم بالمواد الصادقة، والعلم بما اقترن بها من الصورة الصحيحة، والتأليف الخاص الذي يتولى بيانه المنطقي؛ علم بالضرورة لزوم المطلوب عنها، وكونه صحيحا: وذلك كعلمنا بأن الأربعة زوج، عند علمنا بأن الأربعة منقسمة بمتساويين؛ وأن كل منقسم بمتساويين زوج.

الحجة الثانية: أنا نجد من أنفسنا العلم بأمور كلية حصلت لنا بعد ما لم تكن، ولو خيلنا على أصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها؛ وذلك كالعلم بمعنى النفس والعقل وغيره. ولابد لها من مدرك يوصل إليها؛ فإنها غير بديهية، وليس المدرك لها الحواس؛ إذ هي غير محسوسة. ولا الخبر المتواتر؛ فإنه لا يفيد العلم فيما ليس بمحسوس، والذي يفيد العلم بها غير هذين المذكورين هو المعنى بالنظر.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص١١٠)، وشرح الطوالع (ص٢٨، ٣٣).

وأيضا: فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود الإله -تعالى- وما يجوز عليه، وما لا يجوز بعد ما لم يكن حاصلا لنا، وليس ذلك من الأمور البديهية، ولا من الأمور التي تعلم بالحس ولا التواتر؛ إذ هي غير محسوسة؛ فلم يبق إلا النظر.

الحجة الثالثة: وهي مختصة بإبطال مذهب الخصم وهو أنا نقول: القول بنفي إفضاء النظر إلى العلم: إما أن يكون معلوما، أو غير معلوم.

فإن كان معلوما: فإما أن يكون بديهيا، أو غير بديهي.

لا جائز أن يكون بديهيا: فإنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشوه مع قطع النظر عن النظر؛ لم يجد من نفسه الجزم بذلك أصلا، وليس البديهي كذلك. ولأن البديهي لا يخالف فيه أكثر العقلاء، وأكثر العقلاء وهم القائلون: -بإفضاء النظر إلى العلم- مخالفون فيه.

وإن كان غير بديهي: فلابد له من مدرك، وليس مدركه الحواس؛ إذ هو غير محسوس، ولا الخبر المتواتر؛ لذلك أيضا؛ فلم يبق إلا النظر.

وإن كان غير معلوم: فالجزم بنفيه متعذر.

وللخصوم على ذلك شبه:

الشبهة الأولى: هو أن المعلومات السابقة المناسبة التي يتصرف العقل فيها بالترتيب المفضي إلى المطلوب؛ لابد وأن تكون بديهية، أو مستندة إلى البديهي؛ قطعا للتسلسل، والدور الممتنع، والبديهيات لا حاصل لها، وبيانه من خمسة أوجه:

الأول: أنه لا يخلو: إما أن تكون الفطرة الإنسانية كافية في حصولها من غير احتياج إلى أمر آخر، أو لابد لها من أمر آخر. لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لكانت البديهيات حاصلة لنا في مبدأ النشو، وحصول علم للإنسان وهو لا يشعر به محال. وإن كان الثاني: فهي غير بديهية؛ إذ لا معنى للبديهي؛ إلا

ما لا يتوقف العقل في تعقله على أمر خارج عنه.

الثاني: أن البديهيات من المعقولات، والمعقولات فرع المحسوسات، ومنتزعة منها؛ ولهذا قيل: إن من فقد حسا؛ فقد فقد علما. وقد ذهب جمع من العقلاء: إلى أن المحسوسات غير يقينية، فما هو متفرع عليها؛ أولى أن لا يكون يقينيا.

وبيان أنها غير يقينية: ما نشاهده من القطرة النازلة خطا مستقيما، والنار في رأس العود الدائر بسرعة؛ دائرة متصلة، والصغير كبيرا: كالنار البعيدة في الظلمة، والكبير صغيرا: كالمرئيات من بعد، والمتحرك ساكنا: كالكواكب، والساكن متحركا: كالأشياء التي يراها راكب السفينة على الشطوط، والمتحرك إلى جهة، وهو متحرك إلى خلافها: كحركة القمر في الغيم، والمعدوم موجودا: كالمرئي في المرايا من الصور، والألوان المختلفة: كقوس قزح، وما يشاهده النائم في منامه، وصاحب الرسام من الصور التي لا وجود لها، إلى غير ذلك.

وهذا كله مما يدل على غلط الحس، فما هو متفرع عليه، كيف يكون يقينيا؟

الثالث: هو أن أجلى البديهيات: الحكم بأن لا واسطة بين النفي والإثبات، وهو غير يقيني؛ فما دونه أولى أن لا يكون يقينيا. وبيانه: أن التصديق بهذه القضية؛ متوقف على تصور مفرداتها، وهما النفي والإثبات، والنفي غير بديهي التصور؛ ولذلك وقع الاختلاف بين العقلاء في تصوره؛ فما هو متفرع عليه؛ أولى أن لا يكون بديهيا.

الرابع: هو أنا قد نجد أنفسنا جازمة بقضايا على نحو جزمنا بالبديهيات، والجزم بها غير جائز: كجزمنا بأن ما شاهدناه من ماء البحر باق بحاله مع جواز إعدامه، أو قلبه دما عبيطا، أو غير ذلك، وكجزمنا بأن ما شاهدناه مرة

بعد مرة: أنه عين المرئي أولا. مع جواز إعدام الأول وخلق مثله، وكالذي يجزم قضيته بناء على دليلها جزما لا يرتاب فيه، وقد يظهر له الغلط في ذلك حتى أنه ينتقل عن اعتقاد شيء إلى ضده، ويجزم به، مع استحالة الجمع بين الجزمين.

وإذا جاز ذلك في غير البديهيات -مع كونها جازمة- كالجزم في البديهيات؛ فكذلك في البديهيات.

الخامس: هو أن كل صاحب مذهب قد يدعي البديهية بأمور يكذبه المخالفون له فيها؛ وذلك قادح في البديهيات: كمن يدعي العلم البديهي بحسن الشكر، وقبح الكفران، وكون العبد خالقا لأفعال نفسه، وأن كل ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فليس بموجود، وأن الأجسام باقية وأن إعادة المعدوم ممتنعة، إلى غير ذلك.

الشبهة الثانية: أن المطلوب بالنظر: إما أن يكون معلوما من كل وجه، أو مجهولا من كل وجه، أو معلوما من وجه، ومجهولا من وجه.

فإن كان معلوما من كل وجه: فلا حاجة إلى طلبه: فإن تحصيل الحاصل محال.

وإن كان مجهولا من كل وجه: فلا يقع في النفس طلبه، وبتقدير الطلب، قد لا يعلم أن ما ظفر به هو مطلوبه، أم لا؟

وإن كان الثالث: فإما أن يكون مطلوبا من جهة ما علم؛ أو من جهة ما جهل، وكل واحد من الأمرين ممتنع؛ لما سبق.

الشبهة الثالثة: هو أن القول بصحة النظر: إما أن يكون معلوما، أو مجهولا.

فإن كان معلوما: فإما أن يكون بديهيا، أو نظريا؛ لاستحالة كونه محسوسا.

لا جائز أن يكون بديهيا: وإلا لما خالف فيه جمع كثير من العقلاء، وإن كان نظريا: فيلزم منه توقف صحة النظر على صحة النظر؛ لأن العلم بصحة الطريق المفضي إلى المطلوب؛ متقدم على العلم بصحة المطلوب؛ وفيه توقف العلم بصحة النظر على العلم بصحة النظر، وتقدم الشيء على نفسه، وهو محال.

وإن كان مجهولا: فلا سبيل إلى الجزم به.

الشبهة الرابعة: أن العلم بلزوم المطلوب عن النظر: إما بديهي، أو نظري. وليس بديهيا؛ لوقوع الخلاف فيه.

وإن كان نظريا: فيفتقر إلى نظر آخر، والكلام فيه؛ كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل، أو الدور؛ وهو ممتنع.

الشبهة الخامسة: وهو أن كل واحد من أرباب الأديان، والمقالات المختلفة جازم بما أدى إليه نظره، معتقد له اعتقادا لا يتمارى فيه، ولا يشككه فيه مشكك. مع استحالة الجمع في الصحة، وليس بعضه أولى بالصحة من البعض، مع أن كل واحد جازم بما ذهب إليه معتقد له.

الشبهة السادسة: أنا نرى الناظر قد يؤديه نظره إلى اعتقاد أمر لا يشككه فيه مشكك برهة من الزمان، ثم ينتقل عنه بالنظر إلى اعتقاد مقابله وإبطال معتقده الأول، وتبين فساد النظر المؤدى إليه وعند ذلك: فلا نأمن في كل نظر يفرض من تبين فساده، وظهور إبطاله؛ وما هذا شأنه؛ فلا يمكن الجزم بصحته.

الشبهة السابعة: أن ملازمة المطلوب للنظر: إما واجبة لا يتصور الانفكاك فيها، أو غير واجبة.

فإن كانت واجبة: فهي اضطرارية، غير داخلة تحت اختيار الناظر، ويلزم من ذلك قبح التكليف بحصول مثل هذه المطلوبات، وامتناع المدح،

والذم عليها إيجادا وعدما؛ واللازم ممتنع باتفاق الأمة.

فإن كانت واجبة: فهي اضطرارية، غير داخلة تحت اختيار الناظر، ويلزم من ذلك قبح التكليف بحصول مثل هذه المطلوبات، وامتناع المدح، والذم عليها إيجادا وعدما؛ واللازم ممتنع باتفاق الأمة.

وإن كانت غير واجبة: فكل ما ليس واجبا أن يكون فهو: إما ممكن أو ممتنع، وعلى كلا التقديرين؛ فلا يمتنع القول بعدم ملازمة المطلوب للنظر.

الشبهة الثامنة: أن ملازمة المنظور فيه للنظر متوقف على انتفاء الدليل المعارض في نظر الناظر، وإلا لما امتنع الجزم بالمطلوب مع ظهور المعارض في نظر الناظر؛ وهو ممتنع.

وإذا توقف على انتفاء الدليل المعارض؛ فالعلم بانتفاء المعارض غير ضروري؛ فلابد له من دليل. والكلام في دليل انتفاء المعارض كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

الشبهة التاسعة: أن العلم بالمنظور فيه: إما أن يقع مع النظر، أو بعد انقضائه. لا سبيل إلى الأول: فإن النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، كما بينتموه في قاعدة العلم. وإن كان بعده: فغير ممتنع أن يتعقب عدم النظر ما يضاد العلم؛ فإن انقضاء النظر غير مقتض لنفي أضداد العلم بالمنظور فيه، والعلم بالمنظور فيه مع وجود ضده محال، فإذن انقضاء النظر لا يلازمه العلم بالمنظور فيه.

الشبهة العاشرة: أن العلم بالمنظور فيه، إذا كان مرتبطا بالنظر؛ فلا يتصور حصوله مع الذهول عن النظر، وأركانه.

والنظر إذا كان مشتملا على أركان ومقدمات؛ فلا يتصور للناظر العلم بها معا، على ما يجده كل عاقل من نفسه: أنه متى حاول علما بشيء، تعذر عليه محاولة العلم بغيره حالة محاولته له. وإذا كان العلم بالجميع غير متصور معا، والعلم بالبعض غير مفض إلى العلم بالمنظور فيه؛ فالنظر لا يكون مفضيا

إلى العلم بالمنظور فيه.

الشبهة الحادية عشرة: أن إفادة النظر للعلم بالمنظور فيه؛ إما أن يكون معلوما، أو غير معلوم.

فإن لم يكن معلوما: امتنع القول بأن النظر مفيد للعلم بالمنظور فيه.

وإن كان معلوما: فالعلم بإفادة النظر للعلم بالمنظور فيه وإن كان معلوما -فالعلم بإفادة النظر للعلم بالمنظور فيه- علم بإضافة بين النظر، والعلم بالمنظور فيه. والعلم بالإضافة يتوقف على العلم بالمضافين، وأحمد المضافين العلم بالمنظور فيه؛ وفيه توقف العلم بالمنظور فيه على العلم بإفادة النظر له، وتوقف العلم بإفادة النظر له على العلم به؛ وهو دور ممتنع.

الشبهة الثانية عشرة: أن العلم بالمنظور فيه: إما أن يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه، أو لا يتوقف.

فإن كان الأول: فدلالة الدليل على العلم بالمنظور فيه، علم بأمر إضافي بين الدليل، والعلم بالمدلول، والإضافة متوقفة على المضاف إليه؛ فإذا توقف العلم بالمضاف إليه على العلم بالإضافة؛ كان دورا؛ ولأن العلم بدلالة الدليل: إما أن يبقى مع العلم بالمدلول، أو لا يبقى.

فإن بقي: فاجتماع علمين مختلفين محال، كما تقدم في قاعدة العلم.

وإن لم يبق: فالعلم بالمدلول -مع عدم العلم بدلالة الدليل عليه- ممتنع؛ لعدم تمييز ذلك الدليل، عما ليس بدليل.

ولهذا المعنى يمتنع القسم الثاني وهو: أن لا يتوقف العلم بالمدلول، على العلم بدلالة الدليل عليه.

الشبهة الثالثة عشرة: أن النظر الصحيح: إما أن يكون شرطا في حصول العلم بالمنظور فيه، أو لا يكون شرطا.

فإن كان شرطا: فالشرط لابد وأن يكون متحققا مع المشروط؛

لاستحالة وجود المشروط دون شروطه؛ وهو محال؛ لما حققتموه من مضادة النظر للعلم بالمنظور فيه. وأيضا: فإن الشرط لا يتضمن المشروط: كالحياة؛ فإنها لا تتضمن العلم لما كانت شرطا له، ولا توجبه، ولا تولده. والنظر على اختلاف القائلين به لا يخرج عن ذلك.

وإن لم يكن شرطا فيه: فلا ارتباط بينه وبينه، وإذا لم يكن النظر مرتبطا بالعلم بالمنظور فيه؛ فلا يكون مؤديا إليه كغيره من الأمور الأجنبية عنه.

الشبهة الرابعة عشرة: أن الناظر إذا نصب دليلا على وجود الصانع مثلا، فالمدلول: إما وجود الصانع، أو العلم بوجود الصانع.

لا جائز أن يقال بالأول؛ لأن إفضاء النظر إلى المطلوب لا يخرج عند القائلين به عن جهة التضمن، أو التولد، أو الوجوب على اختلاف المذاهب، والنظر غير متضمن لوجود الرب -تعالى- ولا موجب له، ولا مولد له.

ولا جائز أن يقال بالثاني؛ لأن الأدلة الدالة على العلم بوجود الصانع، دالة لذواتها وصفات أنفسها. فلو لم يوجد الرب -تعالى- من يستدل بها على العلم بوجوده، ولا خلق من يعلم وجود الرب -تعالى- فإن خرجت تلك الأدلة عن كونها أدلة، فلم تكن أدلة لذواتها؛ بل لنظر الناظر فيها.

وإن بقيت أدلة بحالها: فالدليل مضايف للمدلول، فلو كان مدلولها هو العلم بالوجود؛ لاستحال العلم بالوجود مع عدم العالم المستدل؛ فكان الدليل بلا مدلول؛ وكل ذلك محال.

الشبهة الخامسة عشرة: أن النظر الصحيح: إما أن يوجب حالا للناظر، أو لا يوجب، والأول: محال؛ إذ النظر الصحيح مجموع أفكار مختلفة الأجناس، مفضية إلى العلم بالمنظور فيه، والموجب للحال لا يكون مختلف الجنس.

وإن كان الثاني: فهو خلاف ما يجده العاقل من نفسه من الأحوال

المختلفة باختلاف النظر الصحيح، والفاسد. وإذا بطل القسمان؛ فالنظر الصحيح ممتنع.

الشبهة السادسة عشرة: أنه وإن جاز إفضاء النظر إلى العلم بالمنظور فيه، فما الذي يؤمن أن يكون ما أفضى إليه النظر جهلا، أو شيئا آخر من الأمور العرضية؟ ولا سيما عند من يرى أن الجهل مماثل للعلم، ومشارك له في أخص أوصافه، كما سبق في قاعدة العلم.

والجواب عما ذكروه من الشبه من وجهين: أحدهما عام، والآخر خاص بكل واحد منها.

أما الجواب العام:

فهو أنا نقول: ما ذكرتموه من الشبه: إما أن تكون مفيدة لإبطال النظر، أو غير مفيدة له.

فإن كان الأول: فقد أبطلتم النظر بالنظر؛ وفيه ما يوجب صحة بعض ضروب النظر، وإن كان الثاني: فقد استغنينا عن الجواب؛ لعدم الفرق بين وجوده وعدمه.

فإن قيل: ما ذكرناه وإن كان فاسدا، غير أن المقصود منه: معارضة ما ذكرتموه، ومقابلة الفاسد بالفاسد.

قلنا: فهذه المعارضة إن أفادت شيئا؛ فهي من جملة ضروب النظر، وإن لم تفد شيئا، فلا حاجة إلى جوابها.

الجواب الثاني: أنا نخص كل شبهة بجواب:

أما الشبهة الأولى: فجوابها بلزوم كون المقدمات بديهيات، أو مستندة إليها، وما ذكروه فتشكيك على البديهيات فلا يقبل.

كيف وأنا نجيب عن التشكيك الأول: بأن القضية البديهية ما يصدق العقل بها من غير توقف على أمر خارج عن مفرداتها؛ بل مهما علمت

المفردات بأي طريق كان، بادر العقل بالنسبة الواجبة لها من غير توقف على أمر آخر، فتعقل القضية البديهية بعد أن لم تكن معقولة في مبدأ النشو، إنما كان لتوقفها على كمال آلة الإدراك للمفردات، وهي غير كاملة في مبدأ النشو فإذا كملت، وحصل بها إدراك المفردات؛ بادر العقل بالنسبة الواجبة لها؛ وذلك لا يوجب خروجها عن كونها بديهية.

وعن التشكيك الثاني: بمنع وقوع الغلط، والتشكيك في المحسوسات التي هي أصول البديهيات، فإن المحسوسات التي هي أصول البديهيات ما لا يكذبها العقل، وما أورده من المحسوسات؛ فالعقل مكذب لها.

وعن الثالث: بمنع كون النفي غير بديهي، وإن اختلف فيه، وإن لم يكن بديهيا؛ فلا يمنع ذلك عند تعقله من مبادرة العقل بالنسبة بينه وبين الإثبات من غير توقف على أمر خارج؛ فلا تخرج القضية بذلك عن كونها بديهية.

وعن الرابع: بمنع التساوي في الجزم بين البديهيات، وما ذكر؛ فإن الجزم في البديهيات مع الجزم باستحالة مخالفة المجزوم به عقلا، وفي غيرها عادة.

وعن الخامس: أنه ليس من شرط البديهي أن لا يخالف أصلا؛ بل شرطه أن لا يخالفه أكثر العقلاء، وكل ما خالفه أكثر العقلاء؛ فلا يكون بديهيا.

والجواب عن الشبهة الثانية: أن الطلب لما هو معلوم من وجه، ومجهول من وجه: أعني معلوما بالقوة، ومجهولا بالفعل. وذلك قد يكون عند كون الإنسان عالما بقضية كلية، وهو جاهل بما هو داخل تحتها بالجزئية، أو هو عالم به؛ لكنه غافل عن الارتباط بالواقع بينهما.

مثال الأول: علمنا بأن كل اثنين زوج، وجهلنا بزوجية ما في يد زيد مثلا؛ لجهلنا باثنيته؛ لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل، وإن كان معلوما بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا، بأن كل اثنين زوج.

ومثال الثاني: ظن كون البغلة المنتفخة البطن حبلى، مع العلم بأنها بغلة،

وأن كل بغلة عقيم؛ فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة، والجهل بذلك بالفعل.

فمستند الجهل في المثال الأول: إنما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية.

وفي الثاني: الغفلة عن الارتباط بين المقدمتين؛ فالطلب إذن إنما هو لمثل هذا المجهول؛ فإذا بحث عن الشيء الفلاني أنه كذلك، أم لا. فإذا ظفر به وعرفه على الصفات التي كانت معلومة له بالقوة، عرف لا محالة أنه مطلوبه.

أما أن يكون الطلب لما علم، أو جهل مطلقا؛ فلا.

وعن الشبهة الثالثة: أن العلم بصحة النظر ضروري، ومخالفة بعض العقلاء فيه؛ لا تقدح فيه، كما سبق. وبه اندفاع الشبهة الرابعة.

ثم وإن سلمنا أنه نظري؛ لكن إثبات صحة النظر بالنظر غير متناقض كما يعلم العلم بالعلم.

وأما صحة نفي النظر بالنظر فاعتراف بإفضاء النظر إلى إبطال النظر وهو تناقض، وليس إثبات صحة النظر بالنظر، هو إثبات صحة النظر بصحة النظر، ولا إثبات النظر بالنظر، حتى يكون الشيء الواحد مثبتا لنفسه ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل، ومن حيث هو آلة في طلب نفسه حاصلا فيكون تناقضا.

وعن الشبهة الخامسة والسادسة: أن النظر الصحيح، لا يتصور معه التشكك والريبة في المنظور فيه، بخلاف الفاسد.

فأي هذه الأنظار كان بهذه المثابة؛ فهو النظر الصحيح وما عداه فاسد، والاشتراك في الصحة غير متصور بين الأنظار المتقابلة.

وعن الشبهة السابعة: أن ملازمة المطلوب للنظر الصحيح واجبة، والتكليف ليس بملازمة المطلوب للنظر الصحيح؛ بل بالنظر الذي يلازمه المطلوب، وهو مقدور؛ فلا يلزم ما قيل.

وعن الشبهة الثامنة: أن الكلام إنما هو في النظر الصحيح، وهو ما

كانت مقدماته ضرورية مقترنة بالصورة الحقة.

وعند ذلك: فالعلم بانتفاء المعارض يكون ضروريا؛ لاستحالة تعارض القواطع فلا تسلسل.

وعن الشبهة التاسعة: أن معنى كون النظر الصحيح مفضيا إلى العلم بالمنظور فيه: أن العلم بالمنظور فيه، يتعقب النظر الصحيح إذا لم يتعقبه ضد من أضداد العلم.

وعن الشبهة العاشرة: أنا لا نعني بارتباط العلم بالمنظور فيه بالنظر، إلا أنه يتعقب النظر الصحيح، ولا يتصور حصوله دون سابقة النظر.

والقول بأنه لا يتصور حصول العلم بأركان النظر معا ممنوع على ما سبق بيانه في قاعدة العلم.

وعن الشبهة الحادية عشرة: أن ذلك إنما يصح أن لو كان النظر مفيدا للعلم بالمنظور فيه؛ وليس كذلك فإن المفيد لابد وأن يوجد مع ما أفاده، والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه؛ فلا يكون معه. نعم غايته أن وجود العلم بالمنظور فيه متعقب للنظر، كما سبق بيانه.

وعن الشبهة الثانية عشرة: أن العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه؛ بل على العلم بالوجه الذي صار به الدليل دالا على المدلول، وهما غيران، والوجه الذي صار الدليل دالا، غير إضافي.

وإن كانت دلالة الدليل إضافية: فإذن العلم بدلالة الدليل، والعلم بمدلول تابعان للعلم بوجه دلالة الدليل، وأحدهما ليس تابعا للآخر؛ بل يقعان معا تبعا للعلم بوجه دلالة الدليل، وهل العلم بالمدلول متأخر عن العلم بوجه دلالة الدليل، أو معه؟ فقال قوم بالتأخير؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل من أركان النظر، والنظر مضاد للعلم بالمدلول؛ فلو جاز أن يكون مع ركن من أركان النظر؛ لجاز أن يكون مع النظر.

والحق ما ارتضاه القاضي: وهو أن النظر بحث عن وجه دلالة الدليل وبعد العثور عليه، فالنظر يكون مقتضيًا وليس ركنًا منه، فلا يمتنع أن يكون العلم بالمنظور فيه، مع العلم بوجه دلالة الدليل متعقبان للنظر، ولا يمتنع اجتماع العلوم المختلفة كما سبق في قاعدة العلم.

وعن الشبهة الثالثة عشرة: أنا إن قلنا: إن النظر شرط للعلم بالمنظور فيه، فلا نعني به غير أنِ العلم بالمنظور فيه متوقف عليه.

وإن قلنا: إنه ليس بشرط؛ فلا يلزم أن يكون غير متوقف عليه؛ فإن ما يتوقف عليه الشيء أعم من كونه شرطًا.

وعن الشبهة الرابعة عشرة: فالمختار أن مدلول الدليل وجود الصانع، ومع ذلك فلا نسلم أن الدليل يوجب المدلول، ولا يولده، ولا يتضمنه، بل هو متعلق به والتعلق أعم مما ذكر.

والذي يقول بكونه متضمنًا: إنما هو العلم بوجه الدليل، للعلم بالمدلول فالنسبة بين الدليل والمدلول بالتعلق وبين العلم بوجه الدليل والعلم بالمدلول بالتضمين.

وعن الشبهة الخامسة عشرة: بمنع وجود أمر للناظر وراء علمه بالمقدمات المترتبة الترتيب المفضي إلى المطلوب، والعلم بوجه دلالة الدليل، والعلم بالمنظور فيه وهو القدر الذي يجده كل عاقل من نفسه، وليس ذلك حالاً.

وإن سلمنا وجود حال له زائدة على ذلك، فلازمة من علمه بوجه دلالة الدليل، والعلم بوجه دلالة الدليل واحد لا تعدد فيه.

وأما الشبهة السادسة عشرة: فلازمة على من قال من المعتزلة بأن الجهل مماثل للعلم، ولا يحصل له الانفصال عنها بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس إلى المعتقد في العلم بخلاف الجهل فإن ذلك مع القول بالتماثل ممتنع.

كيف ويلزم عليه اعتقاد الكفرة المصممين على معتقداتهم، الداعين إليها مع موافقته أنه ليس بعلم.

وأما نحن فنقول:

إذا تم النظر الصحيح، وحصل عند الناظر العلم بالمقدمات الصادقة وترتيبها المفضى إلى لزوم المطلوب، فإنا نعلم بالضرورة أن اللازم عنه علم، وليس بجهل ولا غيره، وإذا كان النظر غير صحيح فلا نجد ذلك أصلا.

الفصل الرابع

في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح[١]

ولا خلاف عند القائلين بالنظر في لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح غير أن منهم من قال: النظر الصحيح موجب للعلم بالمنظور فيه.

وهو خطأ؛ فإن الموجب لابد وأن يكون متحققا مع الموجب، والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه، كما عرف في قاعدة العلم فلا يكون معه، فلا يكون موجبا له.

وإن فسر معنى الإيجاب: بما لا يفتقر فيه إلى الوجود مع الوجود، فحاصل التراع معه في العبارة.

وقالت المعتزلة: النظر مولد للعلم بالمنظور فيه، ومنعوا أن يكون تذكر النظر مولدا له؛ إذ التذكر قد يقع بطريق الضرورة من غير كسب بفعل الله - تعالى- فلو كان التذكر مولدا للعلم بالمنظور فيه؛ لكان العلم به من فعل فاعل السبب وهو التذكر.

ويلزم من ذلك ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية؛ إذ هو تكليف بفعل الغير، وهو قبيح على أصولهم، بخلاف النظر فإنه مقدور للناظر.

وطريق الرد علهيم يأتي في إبطال التولد إن شاء الله تعالى.

ثم ما ذكروه في امتناع تولد العلم بالمنظور فيه عن تذكر النظر يوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه عن تذكر النظر؛ لأنه لو حصل العلم به، فإما أن يكون متولدا عنه، أو لا يكون متولدا عنه والتولد لا يقولون به.

وإن لم يكن متولدا: فإما أن يكون واقعا ضروريا، أو مكتسبا:

فإن كان الأول: فالتكليف به يكون ممتنعا؛ وهو ممتنع على أصولهم.

وإن كان مكتسبا: فيلزمهم جواز وقوع العلم المكتسب من غير سابقة

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (ص٢٧)، وشرح طوالع الأنوار (ص٣١، ٣٢).

نظر ولا تذكر نظر؛ إذ لا نظر وتذكر النظر عدم الأثر ولم يقولوا به.

فالحق ما اختاره أصحابنا: من أن النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه على ما سبق تفسيره في قاعدة العلم.

الفصل الخامس

في أن النظر الفاسد لا يتضمن الجهل(١)

والنظر الفاسد: هو ما لم يعلم فيه وجه دلالة الدليل على المدلول -على ما حققناه- لا يتضمن الجهل وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه.

وقال بعض الفقهاء: النظر في الشبهة مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل يتضمن الجهل.

وربما احتج على ذلك بأن من اعتقد أن العالم قديم، وأن كل قديم واجب الوجود لذاته، فإن هذا النظر -مع فساده- يتضمن اعتقاد أن العالم واجب الوجود لذاته، أي يلازمه عند نفي الآفات، وأضداد الاعتقاد كما في النظر الصحيح، وإن كان جهلا -وهو غلط- فإن النظر الفاسد، وإن لازمه الجهل على ما قيل، فلا يلزم أن يكون النظر الفاسد يتضمنه؛ إذ المراد بتضمن النظر للمطلوب أن يكون الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما، لا يتصور معهما الانفكاك بينهما، مع انتفاء أضداد المطلوب -كما حققناه- وهذا هو الذي نفيناه عن النظر الفاسد، ولا مطلق اللزوم وهو كذلك.

وبيانه: أن الشبهة المنظور فيها، ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يلازمه المطلوب، بل الملازمة بينها وبين المطلوب ترجع إلى اعتقاد الناظر وجود صفة في الشبهة يلازمها المطلوب، وهو مخطئ فيه. بخلاف الدليل فإنه لصفة ذاته على وجه يلازم النظر فيه العلم بالمطلوب.

وبيانه أن الشبهة ليس لها صفة، ولا وجه يكون مناطا للملازمة عند النظر ولهذا فإنه على تقدير ظهور الغلط في كنه وجه الدلالة لا ينفي الدلالة،

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١/١٠٥)، وشرح المقاصد (ص٣١)، والشامل للجويني (ص٩٩).

ولو كانت الدلالة لوصف ذاتي في الشبهة، لما انتفت الدلالة، ولكان إحاطة المعصومين عن الخطأ -كالأنبياء عليهم السلام- بها عند النظر فيها أولى.

وحيث لم يحصل لهم الجهل بالنظر في الشبهة دل على عدم وجه الدلالة فيها، بل ولكان الباري -تعالى- عالما بها، وما دلت عليه من الجهل حاصلا له؛ فيكون جاهلا -تعالى عند ذلك.

والذي يدل على ذلك أيضا: هو أن الشبهة الواحدة، قد يختلف اعتقاد الناظرين فيها بالجهل، والظن، والشك. ولو كانت جهة الدلالة لوجه ذاتي في الشبهة؛ لما وقع الاختلاف كما في الدليل.

الفصل السادس

فيما قيل من أن النظر ينقسم إلى خفي وجلي

وقد ذهب بعضهم إلى أن مراتب النظر الصحيح متفاوتة، ومنقسمة إلى الخفي والجلي، محتجا على ذلك بما تجده من سرعة بعض النظار إلى إدراك مقصده، وبعد غيره وافتقار البعض إلى بحث أشد من بحث الآخر، وذلك مختلف باختلاف المطلوب في قرب الإدراك وبعده، حتى إن النظر في مسألة افتقار الممكن إلى محدث أقرب وأجلى من النظر في مسألة حدوث العالم، وغيرها من المسائل الغامضة الدقيقة، وإطلاق العقلاء وأهل التحقيق شائع ذائع بقولهم: هذا نظر جلي، وهذا خفي وهو بعيد عن التحقيق فإن النظر بحث يطلب به البيان، وهو مضاد للبيان، على ما تقدم في القاعدة الأولى، وما يضاد البيان لا يكون موصوفا به، وما لا يكون موصوفا بالبيان لا يقال: منه ما هو جلي، وخفي إذ الجلاء والخفاء من صفات البيان. وسرعة بعض النظار في إدراك مقصده وبعد الآخر، ليس بسبب تفاوت النظر في الجلاء والخفاء بل إنما ذلك بسبب استناد النظر إلى الضروريات وقلة الوسائط المستندة إليها وكثرتها، وطول الزمان وقصره أو بسبب التفاوت في كلال القريحة، والقوى الداركة في البحث عن وجه دلالة الدليل.

وبالنظر إلى الاحتمال الأول: كان قرب حصول بعض المطلوبات دون البعض، وعليه يجب حمل الإطلاق بانقسام النظر إلى الجلي والخفي.

أما أن يكون أحد النظرين أبين في نفسه من النظر الآخر فلا.

وإن أطلق الجلاء والخفاء باعتبار ما حققناه، فالمنازعة في اللفظ دون المعنى.

الفصل السابع
في وجوب النظر

أجمع أكثر أصحابنا، والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله -تعالى- واجب.

غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع، خلافا للمعتزلة في قولهم: إن مدرك وجوبه العقل، دون الشرع.

وقد احتج أصحابنا على وجوبه من جهة الشرع بمسلكين:

المسلك الأول: التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر. منها قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس: ١٠١]. ومنها قوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ ﴾ [الروم: ٥٠]. أمر بالنظر، والأمر ظاهر في الوجوب.

وأيضا: لما نزل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، قال النبي ﷺ «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها»[(١)]، تواعد بترك الفكر والنظر فيها وهو دليل الوجوب إلى غير ذلك من الأدلة، وموضع معرفته أن صيغة افعل للأمر، وأن الأمر للوجوب فلا يفي بأصول الفقه، وعلى كل تقدير فهي غير خارجة عن الحجج الظاهرية والأدلة الظنية.

المسلك الثاني: هو أنهم قالوا: أجمعت الأمة من المسلمين على وجوب معرفة الله -تعالى- ووجوب معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر إذ هو غير بديهي وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالنظر واجب.

---

(١) أورده المصنف أيضا في الأحكام (٢٢٩/٤)، ورواه ابن حبان في صحيحه (٣٨٦/٢)، (٦٢٠). وأورده القرطبي في تفسيره (٣٥٢/١٣)، وابن كثير (٤٤١/١)، وهو في البيان والتعريف (٨٤١) (٣١٤/١)، ومعتصر المختصر (١٥٤/٢) بلفظ: «لمن قرأها».

وهذا هو المعتمد عند جمهور الأصحاب، وترد عليه إشكالات:

الأول: أن وجوب المعرفة متوقف على إمكان المعرفة، وهي غير ممكنة لأنها لو كانت ممكنة فإما أن تكون ضرورية أو نظرية.

والأول: محال فإنه لو خلى الإنسان، ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر؛ لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلا، وليس الضروري كذلك.

والثاني: فمتوقف على إمكان إفضاء النظر إلى العلم؛ وهو ممتنع كما سبق في إنكار النظر.

سلمنا إمكان المعرفة؛ ولكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعا؛ فإن الإيجاب الشرعي؛ إنما يكون بإيجاب الله -تعالى- وإيجابه بأمره.

وهو: إما أن يكون أمرا للعارف بالله -تعالى- أو لغيره.

الأول: محال؛ لما فيه من الأمر بتحصيل الحاصل.

والثاني: محال؛ لأن معرفة أمره متوقفة على معرفته في نفسه؛ فإن من لا يعرف الأمر؛ لا يعرف أمره.

فإذن إيجابه يتوقف على معرفته، ومعرفته تتوقف على معرفة إيجابه؛ فيكون دورا. سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعا؛ ولكن لا نسلم الوقوع.

قولكم: الأمة مجمعة على ذلك، لا نسلم تصور انعقاد الإجماع؛ فإن الأمة مع كثرتها، واختلاف دواعيها، مما يمتنع عادة اتفاقهم على شيء واحد، كما يمتنع اتفاقهم على أكل طعام واحد في يوم واحد.

سلمنا تصور انعقاد الإجماع؛ ولكن لا نسلم كونه حجة، وبيانه من وجهين:

الأول: أن كل واحد من آحاد الإجماع يتصور عليه الخطأ بتقدير انفراده، فإذا انضم قول المخطئ إلى المخطئ الآخر؛ لا يصير بذلك صوابا، ولا حجة.

الثاني: سلمنا الإصابة في إجماعهم؛ ولكن متى يجب على المجتهد اتباع الإجماع؟ إذا كان مصيبا في اجتهاده، أو إذا لم يكن.

الأول: ممنوع؛ فإنه ليس ترك أحد الصوابين، واتباع الآخر أولى من العكس. والثاني: فيوجب إمكان تطرق الخطأ إلى كل واحد من آحاد الإجماع، ويخرج عن كونه حجة كما سلف.

سلمنا أن الإجماع حجة؛ ولكن لا نسلم وقوعه فيما نحن فيه، وبيانه من جهة الإجمال والتفصيل.

أما الإجمال: فهو أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق جميع أهل الحل والعقد في عصر من الأعصار. ويحتمل أن واحدا منهم كان في بلاد الكفار، وفي موضع لا يبلغه حكم هذه الواقعة، ولا هو مجتهد فيها، ومع تطرق هذا الاحتمال؛ فلا إجماع.

وأما التفصيل: فمن وجهين:

الأول: هو أن كثيرا من المسلمين وأهل الحق قد ذهبوا إلى أن جميع العلوم تقع ضرورية غير مقدورة للعباد ولا مكتسبة لهم، وما يكون وقوعه ضروريا لا يكون واجبا، وكل من اعتقدها ضرورية، اعتقد أنها غير واجبة؛ ومع هذه المخالفة فلا إجماع.

والوجه الثاني: هو أنا نعلم أنه ما من عصر من الأعصار من زمن النبي ﷺ والصحابة إلى زمننا هذا إلا وفيه العوام، ومن لا علم له بالله -تعالى- وذاته وصفاته على ما يليق به عن بديهة ولا نظر؛ لعدم أهلية النظر والاستدلال في حقهم وهم أكثر الخلق في كل عصر؛ بل غاية الموجود في حقهم مجرد الإقرار باللسان، والتقليد المحض الذي لا يقين فيه، ومع ذلك فالنبي ﷺ والصحابة والأئمة من كل عصر حاكمون بإسلامهم قاضون بإيمانهم، مقرون لهم على ذلك؛ بل وقد كانوا يقرون من يعلم بالضرورة عدم

اعتقاد المسائل الغامضة في حقه؛ كدقائق مسائل الصفات، وغيرها مما لا خطورة لها بذهنه، فضلا عن كونه معتقدا لها.

ولو كانت المعرفة بالله -تعالى- واجبة شرعا؛ لما جاز من النبي ﷺ والصحابة والأئمة، الإقرار على تركها، وإهمال التوصل إلى تحصيلها، وإن سمى مسم الاعتقاد التقليدي؛ فلا منازعة معه في غير التسمية.

سلمنا وقوع الإجماع على وجوب معرفة الله -تعالى- ولكن لا نسلم صحة إفضاء النظر إلى وجوبه؛ فضلا عن كونه متوقفا عليه، وبيانه ما سبق من إنكار النظر.

سلمنا صحة إفضاء النظر إليه، ولكن لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله -تعالى- إلا النظر، والاستدلال؛ بل أمكن حصولها بطريق آخر:

إما بأن يخلق الله -تعالى- للمكلف العلم بذلك من غير واسطة، وإما بأن يخبره به من لا يشك في صدقه: كالمؤيد بالمعجزات القاطعة.

وإما بطريق السلوك والرياضة، وتصفية النفس وتكميل جوهرها، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها، مطلعة على ما ظهر وبطن من غير احتياج إلى دليل، ولا تعلم، ولا تعليم على ما سيأتي تحقيقه في النبوات.

سلمنا أنه لا طريق إلى معرفة الله -تعالى- إلا بالنظر؛ ولكن لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب.

ويدل عليه أنه لا تحقق للمعرفة دون وجود الدليل المنصوب عليها، وانتفاء الأضداد المانعة منها، وأن يكون العارف بها موجودا، حيا، عاقلا، وليس شيء من ذلك واجبا، لعدم القدرة عليه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب النظر؛ لكن معنا ما يدل على أنه ليس واجبا.

وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: أنه لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة الخوض في النظر

والاستدلال في مسائل الكلام وتفاصيلها، ولو خاضوا في ذلك؛ لنقل عنهم: كما نقل عنهم الخوض والبحث في المسائل الفقهية على اختلاف أصنافها، ولو كان النظر المؤدي إلى ذلك واجبا؛ كان الصحابة والتابعون أولى بالمحافظة عليه؛ فحيث لم ينقل عنهم ذلك؛ دل على أنه غير واجب.

الثاني: إنكار النبي ﷺ على البحث في هذه المسائل والنظر فيها؛ حيث أنكر على الصحابة وقد رآهم يتكلمون في القدر وقال: «**إنما هلك من كان قبلكم؛ لخوضهم في هذا**»(١)، وقال أيضا: «**عليكم بدين العجائز**»(٢)، وهو الكف عن النظر إلى غير ذلك، وتابعه على ذلك: الصحابة، والتابعون، والأئمة المجتهدون، والأخبار المأثورة عنهم في ذلك أكثر من أن تحصى.

الثالث: هو أن الأمر بالنظر وإيجابه إيجاب لما لا يتم النظر إلا به، ولا يتم النظر في معرفة الله -تعالى- إلا مع عدم المعرفة؛ لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه؛ فلا يجامعه. فإيجاب النظر إلى معرفة الله -تعالى- يكون إيجابا لما لا يتم إلا به: وهو عدم المعرفة؛ وذلك محال.

الرابع: هو أن وجوب النظر: إما أن يكون معلوما بالضرورة، أو بالنظر. لا جائز أن يقال بالأول؛ لما سلف في العلم بالمعرفة.

وإن قيل بالثاني؛ فلا معنى لإيجاب النظر؛ إذ للموجب عليه أن يقول: لا أعرف وجوب النظر، حتى أنظر، ولا أنظر حتى أعرف وجوب النظر؛ وهو دور ممتنع.

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، والطبراني في الأوسط (٣٣٤٠)، وروى الحميدي في مسنده (٢/٤٧٧) (١١٢٥)، بلفظ: «كثرة سؤالهم واختلافهم»، وأحمد (١/ ٤١٩) بلفظ: «إنما أهلك من كان قبلكم الاختلاف».

(٢) أورده الملا على القاري في الأسرار المرفوعة (ص٢٤٨)، وقال لا أصل له. وقال المناوي في الفيض (١/٤٢٤) نقلا عن ابن حجر عن الرازي قوله: من التزم دين العجائز فهو الفائز. ثم قال عن الصفاني: إنه موضوع ونقل عن السيوطي في الدرر قوله: إنه واه.

سلمنا أن النظر واجب؛ ولكن لا نسلم صحة انحصار مدرك الوجوب في الشرع؛ فإن ذلك مما يفضي إلى إفحام الرسل، وسقوط حجج الأنبياء عليهم السلام؛ وذلك لأن الرسول إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة، ودعا إلى النظر فيها لقصد الاستدلال على صدقه؛ فللمدعو أن يقول: لا أنظر حتى يجب على النظر، ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع، واستقرار الشرع موقوف على النظر في المعجزة؛ وهو ممتنع من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه يلزم منه الدور؛ حيث توقف النظر على استقرار الشرع، وتوقف استقرار الشرع على النظر.

الثاني: أن النظر إذا توقف على استقرار الشرع، واستقرار الشرع متوقف على النظر؛ فيكون النظر متوقفا على نفسه.

الثالث: أنه إذا توقف النظر على استقرار الشرع، فهو متوقف على ما لو عرف؛ لاستغني به عن النظر؛ وهو دافع للنظر.

فالجواب عن الإشكال الأول: بانعقاد الإجماع على الوجوب؛ وهو دليل الإمكان، وما ذكروه في إبطال النظر فقد سبق جوابه في موضعه.

وعن الثاني: منع توقف الوجوب، على معرفة الآمر والأمر؛ بل الوجوب يتحقق، والشرع يستقر، بإمكان المعرفة بالعقل الهادي، والأدلة المنصوبة على ذلك.

وعن الثالث: بوقوع الإجماع، على وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، واتفاق الأمة على أنهم مكلفون، متعبدون باتباع أوامر الله -تعالى- ونواهيه؛ ولو كان غير متصور؛ لما وقع.

وعدم اتفاقهم على أكل طعام واحد، في يوم واحد؛ إنما امتنع عادة؛ لعدم الصارف لهم إليه بخلاف الأحكام الشرعية؛ فإن الصارف لهم إليها اتباع الحق، والنصوص المضبوطة الواردة عن النبي ﷺ في ذلك.

وعن الرابع: ببيان كونه حجة؛ وذلك بما ورد عن النبي عليه السلام من الألفاظ المختلفة، المتفقة المعنى، في الدلالة على شرف هذه الأمة، وعصمتهم عن الخطأ؛ بحيث أوجب مجموعها العلم الضروري بذلك؛ لتزولها منزلة التواتر، وإن كانت آحادها غير متواترة؛ كالأخبار الموجبة علمنا بسخاء حاتم، وشجاعة عنترة، وإن كانت آحادها غير متواترة. وذلك ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام، أنه قال: «**لا تجتمع أمتي على الخطأ**»، «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**» «**ولم يكن الله بالذي يجمع أمتي على الضلالة**» و«**سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها**»، «**ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة**» وقوله: «**يد الله على الجماعة**»[1].

و«**من خرج عن الجماعة، وفارق الجماعة قيد شبر؛ فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»، و«**من فارق الجماعة ومات، فميتته جاهلية**»[2] إلى غير ذلك من الأخبار، وهذه أخبار مروية في الكتب الصحاح، منقولة على لسان الثقات لم يوجد لها نكير.

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك (١/٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣)، (٤/٥٩٨، ٥٩٩)، والترمذي (٤/٤٦) (٢١٦٧)، والدارمي (١/٤٢) (٥٤)، وأبو داود (٤/٩٨) (٤٢٥٣) وابن ماجه (٢/١٣٠٣)(٣٩٥٠)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/٤٥٧) (٣٧١٩٢، ٣٧٦١٥) (٧/٥١٧) (٧/٥٥٢)، وأحمد في المسند (٦/٣٩٦)، والطبراني في مسند الشاميين (١٦٦٣)، وعبد بن حميد (١/٣٦٧) (١٢٢٠)، والطبراني في الكبير (٢/٢٨٠) (٢١٧١) (١٧/٢٣٩)، (٦٦٥، ٦٦٦).

(٢) حديث صحيح: رواه مسلم (١٨٤٨)، والبخاري (٦٦٤٦)، وابن خزيمة (٣/١٩٥)، وابن حبان (١٤/١٢٦)، والحاكم في المستدرك (٣/١٢) (٨/١٩٥)، والترمذي (٥/١٤٨) (٢٨٦٣)، وأبو داود (٤٧٥٨)، والنسائي (٤٠٢٠)، وعبد الرزاق في المصنف (٣٧٧٩)، وأحمد في المسند (٢/١٣٣، ١٤٦)، والقضاعي في الشهاب (١/٢٧٧) (٤٥٠)، وابن أبي عاصم في السنة (١/٤٤) (٩١).
وانظر: الفتح (١٣/٧)، والتمهيد (٢١/٢٨٠)، شرح مسلم للنووي (١٢/٢٣٨).

فإن قيل: يحتمل أنه أراد بذلك العصمة عن الكفر، أو بعض أنواع الخطأ، وبتقدير أن يريد به العصمة عن الكل؛ فظاهر لفظ الأمة لكل من آمن به إلى يوم القيامة، ونحن نقول بأن إجماع هؤلاء يكون حجة.

قلنا: أما الأول: فهو تأويل، وتخصيص بغير دليل، مع أن في الأخبار ما يدرأ هذه التأويلات، حيث إنه أوردها في معرض تخصيص هذه الأمة بالتعظيم، والتمييز، وفي الحمل على بعض أنواع الخطأ، ما يبطل فائدة هذا التخصيص، لمشاركة بعض آحاد الناس لهم في ذلك.

وأما الثاني: فنعلم أنه ما أراد به كل الأمة على ما ذكروه، ولهذا ندب إلى موافقة الجماعة، وذم على المخالفة وتواعد عليه، ولو كان المراد بالجماعة كل الأمة؛ لما تحقق ذلك إلى يوم القيامة؛ بل إنما أراد من يتصور منه الموافقة والمخالفة: وهم أهل الحل والعقد دون الصبيان، والمجانين، ومن ليس له أهلية الموافقة، ولا المخالفة.

قولهم: إن الخطأ متصور على كل واحد منهم حالة الانفراد.

قلنا: الحكم الثابت للأفراد، لا يلزم أن يكون ثابتا للجملة.

قولهم: متى يجب على المجتهد اتباع الإجماع، إذا كان مصيبا، أو مخطئا؟

قلنا: إذا ثبت الإصابة فيما أجمع عليه الأمة؛ فقد أجمعوا على أنه يجب اتباع الإجماع مطلقا، ويلزم أن يكون اتباع الإجماع صوابا؛ فإذا كان صوابا، كان خلافه الخطأ، ويدل على وجوب اتباع الإجماع مطلقا، ذم النبي ﷺ لمخالف الجماعة على ما سبق، والاستقصاء في هذا الباب لائق بأصول الأحكام.

قولهم: يحتمل أن واحدا من أهل الحل والعقد، كان منقطعا في بعض البلاد النائية.

قلنا: الغالب من حال من هو من أهل الحل والعقد؛ أن يكون مشهورا

معروفا، ولا سيما في العصر الأول، لقلة المجتهدين فيه، وعند ذلك؛ فالغالب معرفة مذهبه، ومراجعته في ذلك، كيف وإنه يحتمل غيبة المجتهد، كما ذكروه، ويحتمل عدم الغيبة والأصل عدم الغيبة؛ فمن ادعاه يحتاج إلى الدليل.

وما ذكروه في الوجه الأول من التفصيل -وإن كان حقا- إلا أن القائل به مسبوق بالإجماع، فكان حجة عليه.

وما ذكروه في الوجه الثاني من التفصيل؛ فغير مسلم؛ وذلك لأن المعرفة الواجبة تنقسم إلى: ما حصولها عن معرفة الدليل من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل بأن لم يكن مقدورا على تحريره وتقريره، والانفصال عن الشبهة الواردة عليه، وإلى ما حصولها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل المقدور على تحريره، وتقريره، ودفع الشبهة الواردة عليه، وعلى المناظرة؛ فلا جرم اختلف الأصحاب فيه.

فمنهم من قال: المعرفة بالاعتبار الأول: واجبة على الأعيان، والمعرفة بالاعتبار الثاني: واجبة وجوب كفاية: إذا أضرب عنها الجميع أثموا، وإن قام بها البعض سقطت عن الباقين.

ومنهم من قال: إن المعرفة بالاعتبار الثاني: واجبة على الأعيان، لكن إن كان الاعتقاد موافقا للمعتقد من غير دليل، ولا شبهة؛ فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب.

ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد، الموافق للمعتقد؛ وإن لم يكن عن دليل، وسماه علما.

وصار أبو هاشم -من المعتزلة-: إلى أن من لا يعرف الله -تعالى- بالدليل؛ فهو كافر؛ لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر؛ وأصحابنا مجموعة على خلافه.

وعلى هذا إن قلنا: إن الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد -وإن لم

يكن عن دليل- فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير، وجوب النظر.

وإن قلنا: الواجب هو المعرفة المستندة إلى الدليل المفصل؛ لزم عليه تقرير العوام على تركه؛ فلم يبق إلا المعرفة بالدليل، من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل، وذلك مما لا يسلم انتفاؤه في حق العوام حتى يقال بعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لهم عليه؛ بل التقرير إنما هو على عدم المعرفة بالدليل المفصل؛ وهو غير واجب على الأعيان عندنا، وإليه ميل أبي المعالي، وبه دفع الإشكال.

وأما إنكار إفضاء النظر إلى العلم؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: لا نسلم توقف المعرفة على النظر.

قلنا: نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله -تعالى- بغير النظر، إلا فمن حصلت له المعرفة بالله -تعالى- بغير النظر؛ فالنظر في حقه غير واجب.

قولهم: لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فقد أجاب عنه بعضهم؛ بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب إلا به؛ فإيجاب ذلك الواجب يكون تكليفا بما لا يطاق.

وهو غير سديد، فإنه إنما يكون تكليفا بما لا يطاق؛ أن لو كان ما توقف الواجب على فعله غير ممكن، وعدم إيجابه لا يخرجه عن الإمكان؛ فالأقرب في ذلك أن يقال:

إذا ثبت وجوب المعرفة؛ فالمعرفة من جهة حقيقتها وماهيتها، لا توصف بالوجوب الثابت بخطاب التكليف؛ فإن خطاب التكليف بالوجوب، والتحريم: إنما يتعلق بأفعال المكلفين، والمعرفة ليست من صفات الأفعال؛ ولهذا لا يقال لمن عرف شيئا من جهة كونه عارفا أنه فعل شيئا، فإذا قيل بوجوب المعرفة؛ فمعناه وجوب تحصيلها، والتحصيل إنما يكون بسلوك ما به تحصل المعرفة.

فإذا قلنا: يجب التحصيل بما ليس واجبا؛ كان متناقضا لفظا، ومعنى، وهو ممتنع.

وأما ما يتوقف عليه الواجب مما ليس فعلا للمكلف، ولا مقدورا له؛ فلا يمكن إيجابه إلا على رأي من لا يمنع التكليف بما لا يطاق، بخلاف ما كان مقدورا للمكلف: كالنظر ونحوه.

قولهم: لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من الصحابة الخوض في النظر، في مثل هذه المسائل.

قلنا: لأنهم كانوا مشاهدين الوحي، والتزيل، وعقائدهم صافية، وأدلتهم من الكتاب والسنة ظاهرة، ولم يكن في زمانهم من يحوج إلى النظر، والمناظرة.

أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل، ومعرفة الله -تعالى- وصفاته، مع صفاء أذهانهم، وشدة قرائحهم، وصلابتهم في التنقير عن قواعد الدين، وتحقيق مراسمه -والكتاب والسنة مشحونان بأدلتها- مع معرفة الآحاد منا لذلك؛ فهو بعيد، لا يعتقده من له أدنى تحصيل، كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا في التفسير، والحديث، والجرح والتعديل، والناسخ والمنسوخ، والأحكام الفقهية، على الترتيب الخاص، والمراسم المعهودة في زماننا هذا، مع أنهم أعلم الناس بأصولها، وفروعها، وإليهم مرجعها، وهم ينبوعها.

قولهم: إن النبي عليه السلام، والصحابة أنكروا النظر.

لا نسلم ذلك؛ فإنا بينا أن النظر واجب بالطريقين السابقين، وما يكون واجبا؛ لا يكون منكرا، ثم كيف يكون النظر منكرا؛ وقد أثنى الله -تعالى- على الناظرين، والمتفكرين بقوله -تعالى-: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴾ [آل عمران: ١٩١]، والمنكر لا يثني على فعله؛ بل الإنكار إنما كان على المجادلة والمناظرة، ولا كل

مناظرة ومجادلة، بل المناظرة بالأهواء، والمجادلة لقصد التشكيك في الحق، والإغواء وذلك بتقرير الشبه الفاسدة، والآراء الباطلة، ودفع الحجج الحقة، والمكابرة فيها، والتدليس، والتلبيس، بإظهار الباطل في صورة الحق، كما قال -تعالى-: ﴿ وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ ﴾ [غافر: ٥]، وقال -تعالى-: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴾ [الحج: ٨].

وأما المناظرة والمجادلة بالحق، ولقصد إظهار الحق؛ فمأمور بها، ومأذون فيها بقوله -تعالى-: ﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وقد ناظر النبي عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن الزبعري: حيث اعترض على النبي ﷺ عند نزول قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، فقال عبد الله بن الزبعري: فقد عُبدت الملائكة، والمسيح. أفتراهم يعذبون؟

فقال له النبي ﷺ: «**ما أجهلك بلغة قومك، إذا علمت أن ما لما لا يعقل**» وكان أهل مكة يحاجون النبي ﷺ ويوردون عليه الشبه، والتشكيكات، ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة على ما قال -تعالى- ﴿ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وكان النبي عليه الصلاة والسلام يحاجهم، ويناظرهم بإيراد الآيات، والدلائل الواضحات، وقد كان الصحابة رضى الله عنهم يناظرون في ذلك: كما روى عن عليّ كرم الله وجهه أن قال لمن قال: «إني أملك حركاتي، وسكناتي، وطلاق زوجتي وعتق أمتي» أتملكها دون الله، أو تملكها مع الله؟

فإن قلت: أملك دون الله، فقد أثبت مع الله مالكًا.

وإن قلت: أملكها مع الله؛ فقد أثبت مع الله -تعالى- شريكًا.

إلى غير ذلك من الوقائع الجارية بين الصحابة، ولو كان ذلك منكرًا؛ لما وقع منهم.

وقوله: «عليكم بدين العجائز» ذكر أئمة الحديث أنه لم يثبت، ولم يصح، وإن كان صحيحًا؛ فيجب حمله على الورع والتفويض إلى الله -تعالى- فيما قضاه، وأمضاه؛ جمعًا بين الأدلة.

قولهم: إن الأمر بالنظر، يكون أمرًا بعدم المعرفة؛ ليس كذلك؛ فإن عدم المعرفة، وإن كان شرطًا في الأمر بالنظر؛ فليس كل ما يكون شرطًا في الواجب، يكون واجبًا، إلا أن يكون مقدورًا، وعدم العلم بالله غير مقدور؛ فلا يكون واجبًا.

قولهم: العلم بوجوب النظر ضروري، أو نظري.

قلنا: نظري.

قولهم: إن ذلك يفضي إلى الدور؛ ممنوع على ما سبق من أن الوجوب الشرعي، غير متوقف على النظر؛ بل على إمكان النظر.

قولهم: لا نسلم انحصار مدارك الوجوب في الشرع.

قلنا: دليله أن القائل بالوجوب قائلان: قائل بالحصر، وقائل بعدم الحصر، وقد أجمع الكل على أن مدرك الوجوب، لا يخرج عن العقل والشرع؛ فإذا بطل أن يكون العقل مدركًا، تعين الشرع.

وبيان امتناع كون العقل موجبًا: أنه لو كان موجبًا؛ لم يخل: إما أن يوجب لفائدة، أو لا لفائدة، وإن كان لا لفائدة؛ فهو عبث؛ والعقل لا يوجب عبثًا.

وإن كان لفائدة: فإما أن ترجع إليه، أو إلى المعبود، لا جائز أن ترجع إلى المعبود؛ فإنه يتعالى، ويتقدس عن الأغراض.

وإن رجعت إليه: فإما في الدنيا، أو في الأخرى.

لا جائز أن ترجع إليه في الدنيا؛ إذ لاحظ له في ذلك، غير التعب، والنصب، والكلفة بما يوجبه العقل؛ وهو غير مطلوب للعقلاء.

ولا جائز أن يكون الغرض منه، معرفة الشيء على ما هو عليه؛ وإلا لوجب النظر في معرفة موجودات الأعيان، على ما هو عليه، مما يؤبه به، وما لا يؤبه به؛ وهو ممتنع، ولا لكونه حسنًا في نفسه؛ إذ هو مبني على التحسين والتقبيح؛ وسيأتي إبطاله.

ولا جائز أن يرجع إليه في الأخرى؛ فإن العقل مما لا يستقل بمعرفتها دون إخبار الشرع عنها.

فإن قيل: احتمال العقاب بترك المعرفة، والشكر، والأمن منه بالمعرفة، والشكر قائم، والعاقل لا يخلو عن خطور هذه الاحتمالات له، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن فيوجبه.

فنقول: لا نسلم امتناع خلو العاقل عن خطور هذه الاحتمالات له، ودليله الشاهد في الأكثر، وإن امتنع ذلك؛ لكنه معارض باحتمال نقيضه؛ وهو احتمال العقاب على النظر، والشكر بإتعابه لنفسه، وتصرفه في ملك الله -تعالى- بغير إذنه من غير منفعة ترجع إليه، ولا إلى الله -تعالى- والأمن في ترك النظر والشكر.

وعند ذلك؛ فليس القول بالوجوب، أولى من القول بعدمه.

وإذا بطل جميع الأقسام الممكنة، التي لا خلو لإيجاب العقل عنها؛ فقد بطل القول بالإيجاب العقلي، وتعين الإيجاب الشرعي، كيف وأنه لا معنى للإيجاب، إلا ترجيح أحد طرفي الفعل على الآخر؛ والعقل يعرف الترجيح، لا أنه مرجح؛ فلا يكون موجبًا.

قولهم: إن ذلك يفضي إلى إفحام الرسل، عنه جوابان.

الأول: منع توقف استقرار الشرع على النظر؛ كما تقدم.

الثاني: أنه أيضًا لازم على من قال: مدرك الوجوب هو العقل؛ وذلك لأن العقل غير موجب لذاته دون نظر وتأمل، وإلا ما انفك عاقل ما عن معرفة الوجوب؛ بل لابد من النظر والتأمل، وعند ذلك فللمدعو أيضًا أن يقول: لا أنظر في معجزتك، حتى أعرف وجوب النظر بالعقل، ولا أعرف ذلك ما لم أنظر؛ فيكون أيضًا دورًا، والجواب عن الإشكال يكون متحدًا.

وإن رجعوا في ذلك إلى امتناع خلو العاقل عن الخاطر، كما ذكروه قبل؛ فالجواب ما نقدم.

وعلى الجملة: فمسألة وجوب النظر: ظنية، لا قطعية.

الفصل الثامن

في أول واجب على المكلف[1]

وقد اختلف في ذلك:

فقال بعض أصحابنا: أول واجب على المكلف معرفة الله -تعالى- إذ هي أصل المعارف الدينية، والواجبات الشرعية.

وقال غيره: النظر في معرفة الله -تعالى- واجب بالاتفاق؛ وبه تحصل المعرفة؛ وهو متقدم عليها؛ فهو أول واجب على المكلف.

وقال غيره: بل أول واجب، أول جزء من النظر؛ إذ النظر متقدم على المعرفة، وأول جزء من النظر، متقدم على النظر؛ وهو اختيار القاضي.

وقال غيره: بل أول واجب: إنما هو القصد إلى النظر؛ إذ النظر يستدعي القصد إليه، والقصد إليه، متقدم عليه؛ وهو اختيار الأستاذ أبي بكر.

وقال أبو هاشم: وجوب النظر، والقصد إليه، يستدعي سابقة الشك في الله -تعالى- وإلا كان النظر في تحصيل الحاصل؛ وهو محال. والشك سابق على إرادة النظر؛ فكان هو الواجب الأول، وزعم أن الشك في الله -تعالى- حسن.

وقد قيل في إبطاله: إن كل واجب مأمور به، فلو كان الشك في الله واجبًا؛ لكان مأمورًا به، والأمر بالشك في الله -تعالى- يستدعي معرفة أمر الله -تعالى- ومعرفة أمر الله -تعالى- مع الشك فيه تناقض.

وهو غير سديد؛ فإنه: إما أن يكون مدرك الوجوب الشرع، أو العقل.

فإن كان مدرك الوجوب العقل؛ كما هو مذهبه؛ فقد اندفع التناقض.

وإن كان مدرك الوجوب الشرع: كما هو مذهبنا؛ فالإشكال كما هو

---

(١) انظر: شرح طوالع الأنوار (ص٣٣)، والشامل في أصول الدين (ص١٢١)، والمغني للقاضي (٤٨٧/١٢).

وارد عليه في إيجاب الشك، وهو وارد علينا في إيجاب النظر، أو المعرفة؛ فإن الأمر بالنظر والمعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله -تعالى-، ومعرفة أمر الله -تعالى- مع عدم معرفته ممتنع؛ فما هو جواب لنا يكون جواباً له.

بل الحق أن يقال: ابتداء حصول الشك في الله ليس مقدورًا للمكلف؛ بل هو واقع من غير اختياره، والوجوب إنما يتعلق بالمقدور، لا بغيره، بخلاف دوام الشك على ما سبق.

والمختار أنه: إن كان المقصود: ببيان أول واجب مما هو مقصود في نفسه؛ فهو المعرفة.

وإن كان المقصود: بيان أول واجب، وإن لم يكن مقصودًا لنفسه؛ فهو إرادة النظر، أو دوام الشك الله -تعالى-.

وعلى هذا: فلو قلنا: إن أول واجب هو النظر، أو ما هو متقدم، فإن مضى عليه زمان يتسع للنظر، والتوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر؛ فهو كافر.

وإن شرع فيما كلف به من غير تأخير؛ لكن اخترمته المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع للنظر المؤدي إلى المعرفة؛ فحكمه حكم من مات صبيًا كما يأتي.

وإن آخر الشروع فيما كلف به عن أول زمان التكليف من غير عذر، ثم اخترمته المنية، قبل أن ينقضي زمان يتسع للنظر؛ بل لبعضه؛ فالأظهر الحكم بكفره، إذا مات غير عالم، مع ظهور التقصير منه، وتبين عدم اتساع الزمان للنظر من ابتداء التكليف إلى حالة الاخترام، مما لا يمنع من تكفيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره، كما لو أصبحت المرأة مفطرة؛ فإنه تأثم وإن طرت الحيضة عليها، وتبينا أن زمان طهرها لم يكن متسعًا لصوم اليوم؛ حيث قصرت في البعض.

وبالجملة: فاحتمال عدم التكفير منقدح.

القاعدة الثالثة

في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية

وتشتمل على مقدمة وبابين:

أما المقدمة:

فهو أن كل شيء: إما أن ينظر إليه من جهة ذاته ونفسه، أو من جهة نسبته إلى غيره؛ نفيًا، أو إثباتًا.

فإن كان الأول: فالعلم به يسمى تصوريًا: كعلمنا بمعنى الجوهر، والعرض، ونحوه.

وإن كان الثاني: سمى العلم به تصديقيًا: كعلمنا بأن العالم حادث، وأن الصانع موجود، وأنه ليس محدثًا.

والعلم بكل واحد من هذين القسمين: إما أن يكون ضروريًا مطلقًا، أو نظريًا مطلقًا، أو البعض ضروري، والبعض نظري.

الأول، والثاني: باطلان؛ لما تقدم في قاعدة العلم.

فلم يبق إلا الثالث: وهو أن يكون البعض من كل واحد منهما ضروريًا، والبعض نظريًا، وكل واحد من النظريين منهما، لابد له من طريق يتوصل بصحيح النظر فيه إليه، وإلا لما كان العلم به نظريًا؛ وهو خلاف الفرض.

لكن ما كان من هذه الطرق موصلاً إلى التصور يسمى حدًا، وما كان موصلاً إلى التصديق يسمى دليلاً، ولا يوصل أحدهما إلى ما يوصل إليه الآخر ألبتة؛ فلا جرم دعت الحاجة إلى تحقيق كل واحد منهما، ولنرسم ذلك في بابين.

الباب الأول
في الحد

ويشتمل على أربعة فصول:

الأول: في أن الحد يرجع إلى قول الحاد، أو إلى صفة المحدود.

الثاني: في حد الحد، وأقسامه.

الثالث: في شرائط الحد، وما يجتمع جملة أقسام الحدود فيه، وما لا يجتمع.

الرابع: في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود.

الفصل الأول

في أن الحد يرجع إلى قول الحاد أو إلى صفة المحدود[١]

وقد اختلف أئمتنا في ذلك:

فذهب أكثرهم: إلى أن الحد راجع إلى نفس المحدود، وصفته في نفسه، فالحد والحقيقة عندهم بمعنى واحد؛ ولهذا قالوا: الحد هو حقيقة الشيء، ومعناه.

وذهب القاضي: إلى أن الحد راجع إلى قول الحاد المنبئ عن حقيقة المحدود وصفته، معتمدًا في ذلك على أنه: لو كان الحد هو الحقيقة؛ لصدق إطلاق الحد، على كل ما يصدق عليه إطلاق الحقيقة.

وهو غير مطرد في حق الله -تعالى- حيث يقال له حقيقة، ولا يقال له حد. والحق في ذلك: أن الحد في اللغة عبارة عن المنع، ومنه يقال للبواب حداد؛ لمنعه بعض الناس عن الدخول، وللحديد حديد؛ لامتناع تفككه بسهولة، وللعقوبات حدود؛ لإفضائها إلى المنع من الإقدام على الجنايات.

وعند ذلك فلا يخفى صحة إطلاق الحد لغة: على حقيقة الشيء، من حيث إنها حاصرة له مانعة من دخول غيره فيه، والقول المعبر عن الحقيقة أيضاً، مطابق لها؛ فيكون مشاركًا لها في المنع من دخول ما خرج عن الحقيقة فيها؛ فلا يمتنع أيضًا إطلاق اسم الحد عليه لغة، ولا معنى لتصويب أحد القولين، وإبطال الآخر من جهة اللغة، وامتناع إطلاق اسم الحد على الله -تعالى- وجواز إطلاق الحقيقة عليه، مما لا يدل على امتناع كون الحقيقة حدًا بالمعنى اللغوي، وإن امتنع إطلاق ذلك شرعًا؛ لعدم ورود الشرع به، أو

---

(١) انظر: الإبهاج للسبكي (١/٢١٩)، والإحكام لابن حزم (١/٣٨)، والبرهان في الأصول للجويني (١/٩٩)، والمسودة لآل تيمية (١/٥١٠)، والمعتمد للبصري (١/١٤)، وشرح المواقف (ص١٣٢).

لوروده بالمنع منه؛ لكن مع هذا كله، ليس المقصود البحث عن معنى الحد لغة؛ بل البحث عن الحد الذي هو طريق تعريف الحقيقة، بالكشف عنها؛ وذلك لا يكون بنفس الحقيقة؛ بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها؛ وذلك هو القول؛ فليكن البيان مختصًا به.

الفصل الثاني
في حد الحد المعرف للمحدود

وقد اختلف في ذلك:

فقال قوم: هو الجامع المانع.

وهو باطل بما لو سئل عن حد الإنسان؛ فقيل هو إنسان؛ فإنه جامع مانع، ومع ذلك لا يكون حدًا صحيحًا؛ لما فيه من تعريف الشيء بنفسه؛ وهو محال؛ إذ المعرف للشيء يجب أن يكون أعرف من ذلك الشيء، وأسبق منه في المعرفة؛ وتعريف الشيء بنفسه يوجب كون الشيء أسبق في المعرفة، من معرفة نفسه؛ وهو ممتنع.

والحق في ذلك أن يقال: هو ما يعرف المطلوب، ويميزه عما سواه، هذا هو حد الحد مطلقًا، ويدخل فيه حد الحد؛ فلا يفضي إلى التسلسل؛ كما ظن.

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

لأنه إما أن يطلب به شرح الحقيقة، أو شرح اسمها.

فإن طلب به شرح الحقيقة وتميزها، فلا يخلو: إما أن يكون مميزًا لها تمييزًا ذاتيًا، أو عرضيًا.

فإن كان الأول: فيسمى حدًا حقيقيًا.

وإن كان الثاني: فيسمى حدًا رسميًا.

وإن كان شارحًا للاسم: فيسمى حدًا لفظيًا.

أما الحد الحقيقي: فهو ما يميز المطلوب عن غيره، بأمر ذاتي، وهو منقسم إلى: تام وناقص.

فالتام: هو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزًا ذاتيًا، مع دلالته على كمال الماهية المشتركة من غير خروج عن دلالة المطابقة والتضمن، كقولنا في حد

الإنسان مثلاً: إنه حيوان ناطق؛ فإنه مشتمل على جميع الذاتيات العامة والخاصة.

والناقص: هو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزًا ذاتيًا، من غير دلالة على كمال ما له من الذاتيات العامة كقولنا في حد الإنسان: إنه جوهر ناطق، أو أن يقتصر على قولنا: ناطق؛ فإن الناطق لا دلالة له على الذاتيات العامة بغير الالتزام؛ إذ الناطق شيء ذو نطق، اتفق أن كان حيوانًا؛ ولا اعتبار بهذه الدلالة في الحدود الحقيقية، والجوهر لا يطابق ما بقي تحته من الذاتيات العامة: كالجسم والحيوان، ولا يتضمنها؛ إذ ليست جزءً معناه، ولا يلتزمها؛ إذ الأعم لا يلزم منه الأخص.

وأما الرسمي: فهو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزًا عرضيًا، وهو أيضًا إما تام أو ناقص.

فإن كان تامًا: فهو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزًا عرضيًا، وله دلالة على كمال الماهية المشتركة، دلالة لا تخرج عن المطابقة والتضمن، كقولنا في رسم الإنسان: إنه حيوان ضاحك.

والناقص: ما يميز المطلوب عن غيره تمييزًا عرضيًا، من غير دلالة على كمال الماهية المشتركة بإحدى الدلالتين، وهي المطابقة والتضمن، كقولنا في رسم الإنسان: إنه ضاحك، أو جوهر ضاحك؛ فإن الضاحك شيء ذو ضحك، اتفق أن كان حيوانًا؛ فلا يطابق الذاتي المشترك، ولا يتضمنه.

والجوهر أيضًا: لا دلالة له على ما تحته من الذاتيات بإحدى الطرق، كما سبق.

وأما الحد اللفظي: فهو ما يطلب به شرح دلالة الاسم على مسماه لغة.

وذلك إنما يكون في حق العالم بحقيقة المسمى، الجاهل بدلالة الاسم عليه، كما إذا سأل من يعرف حقيقة الخمر، عن شرح لفظ العقار، عند جهله بدلالته.

فجوابه: إما بلفظ مرادف يكون أشهر عند السائل: كالخمر، أو بحده، أو رسمه، وهو أن يقال: هو المائع المعتصر من العنب المشتد، معناه دلالة لفظ العقار على هذا، وهذه الأقسام متفاوتة الرتب، فأعلاها: الحد الحقيقي، ثم الرسمي، ثم اللفظي. وقد أورد على هذه الحدود تشكيكات أبطلناها في كتاب «دقائق الحقائق».

وأما التعريف بالمثال: كتعريف النفس في البدن: بالربان في السفينة، ونحوه، فغير مستقل بالتعريف؛ فإنه كما أن الربان في السفينة مشابه للنفس في البدن، فمشابه لرب البيت في البيت، والملك في مدينته؛ فلا يتم التمييز به، وإن كان مقربًا إلى الفهم، فلا يكون التعريف به داخلاً في الحدود؛ كما ظن.

الفصل الثالث

في شرط الحد وما يجتمع جملة أقسام الحد فيه وما لا يجتمع[1]

وشرط الحد على اختلاف أقسامه:

أن يكون جامعًا: لا يخرج عنه شيء من المحدود.

مانعًا: لا يدخل فيه ما هو خارج عن المحدود.

فإنه إذا لم يكن جامعًا؛ كان المحدود أعم من الحد، ولو لم يكن مانعًا؛ كان الحد أعم من المحدود، وعلى كلا التقديرين؛ لا يكون الحد مميزًا للمحدود، ولا معرفًا له.

ويلزم من هذا الشرط أيضًا: أن يكون الحد مطردًا، مع المحدود: أي يلزم من وجوده، وجود المحدود.

ومنعكسًا: أي يلزم من انتفائه، انتفاء المحدود.

لأنه لو لم يكن مطردًا، لما كان الحد مانعًا.

ولم لم يكن منعكسًا؛ لما كان الحد جامعًا.

ثم الشيء المحدود: إما أن يكون مركبًا، أو بسيطًا، لا تركيب فيه.

فإن كان مركبًا: فيمكن تحديده بالحد الحقيقي لتركبه، وبالرسمي لأنه لا يخلو شيء من خاصية تخصه دون غيره، وباللفظي: إن كان للفظ مرادف، أو بحده، أو رسمه كما سبق.

وإن كان بسيطًا لا تركيب فيه: فليس له الحد الحقيقي، وله الرسمي الناقص، دون التام، واللفظي.

---

(١) انظر: الإبهاج للسبكي (٢٧/١)، والمستصفى للغزالي (١٠/١)، ومحك النظر له - بتحقيقنا- ط. العلمية - بيروت.

الفصل الرابع

في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود

ويجب أن تصان الحدود عن:

الألفاظ المهملة: التي لا مدلول لها.

والغريبة: التي لا يعرفها المخاطب.

والمشتركة: كتعريف الكون بأنه يصير إلى الجوهر؛ لدخول الحركة المكانية إلى الجوهر فيه.

والمجازية غير المنقولة: كتعريف الشمس: بأنها عين النهار؛ لأن ذلك مما يخل بالتفاهم، والوقوف على غرض الحاد، إلا أن ذلك مما لا يفسد الحد مع التفسير، وإن كان استعماله مكروهًا؛ لبعده عن المقصود.

وأن لا يعرف الشيء بنفسه: كتعريف الإنسان بأنه إنسان؛ إذ المعرف يجب أن يكون سابقًا بالمعرفة على المعرف؛ وفيه تقدم الشيء على نفسه في المعرفة وهو محال.

ولا بما هو أخفى منه في المعرفة: وسواء كانت معرفة الأخفى متوقفة على معرفة المحدود، كتعريف الشمس بأنها كوكب يطلع نهارًا؛ إذ النهار لا يعرف إلا بزمن طلوع الشمس، وهو دور.

أو غير متوقفة عليه: كتعريف النار: بمشابهتها بالنفس، والأولى أن يكون بالعكس.

ولا بما هو مساو في المعرفة والخفاء: كتعريف أحد المتضايفين بالآخر: كتعريف الأب: بالابن إذ لا أولوية.

وأن لا يترك الجنس في الحد التام، والرسم التام، وأن لا يبدل بالعرض العام: كحد الإنسان بأنه متحرك ناطق، ولا الفصل بالخاصة في الحقيقي.

ولا أن يذكر الجنس مكان الفصل، والفصل مكان الجنس: كقولهم

العشق إفراط المحبة، والأولى أن يقال: المحبة المفرطة، إذ المحبة جنس، والإفراط فصل.

ولا الجنس بالنوع كقولهم: الشر ظلم الناس، وظلم الناس نوع من الشر.

ولا المادة الكائنة بدل الجنس: كقولهم: السرير خشب يجلس عليه.

ولا المادة الفاسدة: كقولهم: الرماد خشب محترق.

وعليك بالنظر في كتبنا الخصيصة بهذا الفن، تجد الكلام في هذه الفصول مستقصى فيها.

الباب الثاني
في الدليـل

ويشتمل على سبعة فصول:

الأول: في حد الدليل، وانقسامه إلى: عقلي، وغير عقلي.

الثاني: في أن الدليل العقلي متركب من مقدمتين، فلا يزيد عليهما.

الثالث: في أقسام صور مقدمات الدليل.

الرابع: في انقسام مقدمات الدليل إلى: قطعي، وغير قطعي.

الخامس: في أقسام صور الدليل.

السادس: في شرط الدليل العقلي.

السابع: فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين؛ وليس منها.

الفصل الأول

في حد الدليل وانقسامه إلى عقلي وغير عقلي[(١)]

والدليل في وضع اللغة: قد يطلق باعتبارين:

الأول: الدال، والدال قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل، وقد يطلق بمعنى الناصب للدليل.

الثاني: ما فيه دلالة وإرشاد؛ وهذا هو المسمى دليلاً في عرف المتكلمين.

وهو عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه، إلى مطلوب تصديقي.

وإنما قلنا: يمكن أن يتوصل به، و لم نقل هو الذي يتوصل به؛ لأن الدليل يكون دليلاً في نفسه؛ وإمكان التوصل به ملازم له دون التوصل بالفعل.

وإنما قلنا: بصحيح النظر؛ حتى يخرج منه النظر الذي ليس بصحيح: إما لقصور الناظر، أو لتقاصره؛ فإن النظر الذي ليس بصحيح لا يمكن أن يتوصل به إلى المطلوب، ولا يخرج الدليل بذلك عن أن يكون دليلاً.

وإنما قلنا: إلى مطلوب تصديقي، حتى يخرج عنه الحد الموصل إلى التصور.

وهو ينقسم إلى ما يدل لذاته، وإلى ما لا يدل لذاته؛ بل بالوضع والاصطلاح، سواء كان من وضع الشارع، أو غيره.

فالأول: هو الدليل العقلي.

والثاني: هو الدليل السمعي.

---

(١) انظر: الإحكام للمصنف (٢٠٧/١) (٣٠/٣)، والمعتمد للبصري (٤٢١/٢)، ومنتهى السول للمصنف -بتحقيقنا- ط. العلمية- بيروت.

الفصل الثاني

في أن الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما

واعلم أن المطلوب التصديقي لابد فيه من نسبة بين أمرين إيجابًا، وسلبًا؛ فالمنسوب، والمنسوب إليه، هما جزآ المطلوب.

وعند ذلك: فالدليل العقلي الموصل إليه، لابد وأن يكون سابقًا في المعرفة عليه، فإنه لو كان العلم به مع العلم بالمطلوب؛ لم يكن تعريفًا أحدهما بالآخر أولى من العكس.

ولو كان متأخرًا في المعرفة؛ كان فيه تعرف المعلوم بالمجهول؛ وهو محال.
ولا يكفي أي معلوم سابق اتفق، وإلا كان كل معلوم سابق، يوصل إلى كل مجهول؛ وهو محال.

بل لابد وأن يكون مناسبًا للمطلوب.

ولا يكفي أن يكون معلومًا واحدًا؛ فإن المعلوم الواحد المناسب: إما أن يكون مناسبًا لكل المطلوب، وإما لنقيضه، وإما لجزء المطلوب.

فإن كان مناسبًا لكل المطلوب: كما لو كان مطلوبنا أن النهار موجود، فقلنا: إن كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود؛ فالمناسب للمطلوب طلوع الشمس.

ولا يكفي ذلك في المطلوب، دون استثناء عين ملزومه؛ وهو أن يقول: لكن الشمس طالعة؛ فيلزم أن يكون النهار موجودًا؛ وهما مقدمتان، لا يتم المطلوب دونهما؛ ولا يفتقر إلى غيرهما.

وإن كان مناسبًا لنقيض المطلوب: كما لو كان مطلوبنا: أن الشمس ليست طالعة. فقلنا: إن كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود؛ فالمذكور إنما هو نقيض المطلوب: وهو طلوع الشمس، والمناسب له وجود النهار، ولا يكفي ذلك في المطلوب دون استثناء نقيض لازم نقيض المطلوب وهو أن

النهار ليس بموجود؛ فيلزم منه انتفاء ملزومه؛ وهو طلوع الشمس؛ وهو عين المطلوب، من غير حاجة إلى مقدمة أخرى.

وإن كان مناسبًا لجزء المطلوب، كما لو كان مطلوبنا أن العالم حادث فقلنا: العالم مؤلف؛ فالمؤلف مناسب للعالم؛ وهو موضوع المطلوب؛ فلابد وأن يكون المؤلف مناسبًا لمحمول المطلوب وهو الحادث.

وهو أن يقول: وكل مؤلف حادث، حتى يلزم العالم حادث، ولا يتم المطلوب دون هذين العلمين التصديقيين من غير حاجة إلى ثالث.

فقد بان أنه لابد من علمين تصديقيين سابقين؛ هما مقدمتا المطلوب، ولا يكفي ذلك؛ بل لابد من ترتيب خاص، وهيئة معينة بين العلمين التصديقيين كما يأتي، وإلا كان كل ترتيب يلزم عنه المطلوب؛ وهو محال.

فالمعاني السابقة، المناسبة للمطلوب؛ كالمادة للدليل، والتأليف الخاص كالصورة؛ وهو مركب منهما، ولا يصح إلا بصحتهما، وفساده قد يكون بفسادهما، أو بفساد أحدهما.

الفصل الثالث

في أقسام مقدمات الدليل

ولما بان أن الدليل العقلي لا يتم إلا من مقدمتين تصديقيتين، فالمقدمة لا تخلو إما أن لا يوجد في أحد جزئيها عند التحليل نسبة خبرية، أو يوجد.

فإن كان الأول:

فتسمى حملية: وهي ما يحكم فيها بشيء على غيره، أنه هو، أو ليس هو.

والمحكوم عليه: يسمى موضوعًا.

والمحكوم به: يسمى محمولاً.

والموضوع فيهما: إما أن يكون شخصيًا، أو كليًا.

فإن كان شخصيًا: فتسمى مخصوصة وشخصية، وهي إما موجبة، وإما سالبة، فالموجبة قولنا: زيد إنسان، والسالبة قولنا: زيد ليس هو حجرًا.

وإن كان الموضوع كليًا: فإما أن يدخل عليه سور يبين كمية نسبة المحمول إليه، أو لا.

فإن كان الأول: فإما أن يكون السور كليًا، أو جزئيًا.

فإن كان كليًا: فتسمى محصورة كلية.

وهي: إما موجبة، أو سالبة.

فالموجبة كقولنا: كل إنسان حيوان.

والسالبة كقولنا: لا شيء من الإنسان حجرًا.

وإن كان السور جزئيًا: فتسمى محصورة جزئية.

وهي: إما موجبة، أو سالبة.

فالموجبة كقولنا: بعض الحيوان إنسان.

والسالبة كقولنا: ليس كل حيوان إنسانًا.

وإن لم يدخل على الموضوع سور: فتسمى مهملة، كقولنا: الإنسان حيوان.

ولما احتمل أن يصدق كلية، وجزئية، وصدق الجزئية لازم من صدق الكلية، ولا عكس؛ كان حكمها حكم جزئية محصورة؛ لتيقنها.

هذا إن قلنا: إن الألف واللام ليست للعموم في لغة العرب، وإلا فلا مهمل في لغتهم؛ بل هي محصورة كلية.

وإن كان الثاني:

وهو أن يوجد لأجزاء المقدمة عند التحليل نسبة خبرية: فتسمى شرطية، وهي إما أن تكون النسبة بين جزئيها في حالة الإيجاب باللزوم والاتصال، وإما بالعناد والانفصال.

فالأولى تسمى متصلة.

والثانية تسمى منفصلة.

أما المتصلة: فمنها كلية موجبة، كقولنا: كلما كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود، ومنها كلية سالبة، كقولنا: ليس ألبتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

ومنها جزئية موجبة، كقولنا: قد يكون إذا كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود.

ومنها جزئية سالبة، كقولنا: ليس كلما كانت الشمس طالعة؛ فالليل موجود.

وأما المنفصلة:

فمنها: ما هي حقيقية، ومنها ما هي غير حقيقية.

أما الحقيقية: فهي ما لفظها إما، وإما فيها مانعة للجمع بين الجزأين، والخلو منهما.

وهي إما كلية موجبة، كقولنا: دائمًا إما أن يكون العدد زوجًا، وإما فردًا.

وإما كلية سالبة، كقولنا: دائمًا ليس إما أن يكون العدد زوجًا، وإما منقسمًا بمتساويين.

وإما جزئية موجبة، كقولنا: قد يكون إما أن يكون العدد زوجًا، وإما فردًا.

وإما جزئية سالبة، كقولنا: ليس دائمًا إما أن يكون العدد زوجًا، وإما منقسمًا بمتساويين.

وإما غير الحقيقية: فإما مانعة الجمع دون الخلو، أو مانعة الخلو دون الجمع.

فإنا كانت مانعة الجمع دون الخلو:

فإما كلية موجبة، كقولنا: دائمًا إما أن يكون المتحرك جمادًا، وإما نباتًا.

وإما كلية سالبة، كقولنا: دائمًا ليس إما أن يكون المتحرك إنسانًا، وإما ناطقًا.

ولا يخفى مثال الجزأين منهما.

وإما إن كانت مانعة الخلو دون الجمع:

فإما كلية موجبة، كقولنا: دائمًا إما أن يكون الجسم لا أسود، وإما لا أبيض.

وإما كلية سالبة، كقولنا: دائمًا ليس إما أن يكون الجسم أبيض، وإما أسود.

ولا يخفى مثال الجزأين منهما.

فهذه من جملة أصناف المقدمات.

الفصل الرابع
في انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية وغير قطعية

والمقدمات منها قطعية، وغير قطعية:

أما القطعية: فأنواع سبعة:

النوع الأول: الأوليات:

وهي التي يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها، من غير توقف على نظر واستدلال، ولا يجد الإنسان من نفسه بعد تصور المفردات الخلو عنها: كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الواحد أقل من الاثنين، ونحوه.

الثاني: المقدمات النظرية القياس:

وهي كل قضية أوجب التصديق بها، التصديق الضروري بمقدماتها: كالعلم بأن الأربعة زوج؛ لعلمنا بأن الأربعة منقسمة بمتساويين؛ وكل منقسم بمتساويين زوج.

الثالث: المشاهدات:

وهي كل قضية صدق العقل بها، بواسطة الحس: كعلمنا بحرارة النار، وبرودة الثلج، ونحوه.

الرابع: المجربات:

وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار، ونوع من النظر: كالعلم بأن السقمونيا يسهل الصفراء.

الخامس: الحدثيات:

وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحدس: كالعلم بحكمة صانع العالم، عند رؤية العالم على غاية الحكمة، والإتقان.

السادس: المتواترات:

وهي كل قضية صدق العقل بها بواسطة إخبار جماعة. يؤمن من مثلهم

التواطؤ على الكذب: كالعلم بوجود مكة، وبغداد، ونحوه.

السابع: الوهميات في المحسوسات:

كالعلم بأن كل جسم يجب أن يكون مشارًا إليه، وإلى جهته. فهذه هي المقدمات اليقينية، التي يجب انتهاء الدليل إليها، قطعًا للتسلسل.

والدليل المنتهي إليها يكون -وإن كانت صورته صحيحة كما يأتي- قطعيًا. إلا أن ما حصل لبعض الناس من تجربة، أو تواتر، أو حدس، وإن كان حجة عليه مع نفسه، فلا يكون حجة على غيره إلا أن يشاركه فيما حصل له.

وأما المقدمات التي ليست قطعية: فمنها ظنية، ومنها غير ظنية:

أما الظنية:

وهي ما يصدق العقل بها مع تجويز نقيضها، تجويزًا بعيدًا؛ فأنواع أربعة:

الأول: المسلمات:

وهي كل قضية يصدق العقل بها على أنها مبرهنة في علم آخر.

الثاني: المشهورات:

وهي القضايا التي أوجب التصديق بها، اتفاق الجم الغفير، العدد الكثير عليها: كالحكم بأن العدل حسن لذاته، والجور قبيح لذاته.

الثالث: المقبولات:

وهي القضايا التي يصدق العقل بها؛ لحسن الظن بمن أخذت عنه: كاعتقاد ما يأخذه التلميذ عن أستاذه، ونحوه.

الرابع: ما أوجب التصديق بها قرائن الأحوال الظاهرة:

كالتصديق بنزول المطر، عند طلوع السحاب، ونحوه.

فهذه هي مقدمات الدليل الظني.

وأما غير الظنية:

فإما أن تؤثر في النفس تأثيرًا، من ترغيب ونفرة من غير تصديق بها، أو

لا تؤثر شيئًا أصلاً.

والأولى: تسمى المخيلات: وهي ما تقال لأجل الترغيب فيما يقصد الترغيب فيه، أو التنفير عما يقصد التنفير عنه: كتشبيه العسل بالمرة الصفراء، ونحوه.

فهذه هي مقدمات الدليل التخييلي.

وإن لم تكن مؤثرة تأثيرًا ما، أو كانت مؤثرة، لكنها كاذبة في نفس الأمر؛ فالدليل المركب منها يكون فاسدًا[1].

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٢/٤٨٥) (٣/١١٧٨)، الحدود الأنيقة (ص٨٣)، الجواب الصحيح (٣/٥٠٢)، والتعاريف (ص٦٧٨، ٧٠٩)، فضائح الباطنية (ص٨٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٤٨)، المواقف (١/١١١).

الفصل الخامس

في أصناف صور الدليل وتنوع تأليفه

فإذا بان أن الدليل لابد وأن يكون مناسبًا للمطلوب: فإما أن يكون مناسبًا لجزء المطلوب، أو لجملة المطلوب.

فإن كان الأول: فيسمى اقترانيًا.

وإن كان الثاني: فيسمى استثنائيًا.

أما الاقتراني: فلابد فيه من مقدمتين، كل مقدمة تشتمل على مفردين، أحدهما: يسمى موضوعًا؛ وهو المحكوم عليه، بأنه الآخر، أو ليس، والآخر: يسمى محمولاً: وهو المحكوم به على الآخر أنه هو، أو ليس هو، إلا أن أحد المفردات لابد وأن تكون متكررة في المقدمتين ويسمى حدًا أوسط. والجزآن المختلفان في المقدمتين؛ هما جزآ المطلوب.

إلا أن ما كان منهما محمولاً في المطلوب؛ يسمى حدًا أكبر.

وما كان منهما موضوعًا في المطلوب يسمى حدًا أصغر.

والمقدمة التي فيها الأصغر؛ تسمى صغرى.

والتي فيها الأكبر؛ تسمى كبرى.

وهو أربعة أنواع:

لأنه: إما أن يكون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى، وموضوعًا في الكبرى، وإما محمولاً فيهما، وإما موضوعًا فيهما، وإما موضوعًا في الصغرى، ومحمولاً في الكبرى.

أما النوع الأول:

فشرط لزوم المطلوب عنه، إيجاب صغراه، وأن تكون في حكم الموجبة، وهي أن تكون ممكنة سالبة، وإلا فلا يلزم من الحكم على أحد المتباينين بأمر، الحكم به على الآخر، لا إيجابًا، ولا سلبًا، وأن تكون كبراه كلية، وإلا فالحد

الأوسط مختلف.

وهو أربعة أضرب:

الضرب الأول: من كليتين موجبتين، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم؛ فاللازم كل إنسان جسم.

الضرب الثاني: من كليتين، والكبرى سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان حجر؛ فاللازم لا شيء من الإنسان حجرًا.

الضرب الثالث: من موجبتين، والصغرى جزئية، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق؛ فاللازم بعض الحيوان ناطق.

الضرب الرابع: من جزئية صغرى موجبة، وكلية كبرى سالبة، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الإنسان حجرًا؛ فاللازم: بعض الحيوان ليس حجرًا.

واللزوم في هذه الضروب بيِّن؛ لأن الحكم على العام يكون حكمًا على الخاص.

وأما النوع الثاني:

وهو ما الحد الأوسط فيه محمول في المقدمتين.

فشرط لزوم المطلوب عنه:

اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب، وإلا فلا يلزم من إيجاب شيء لشيئين، أو سلبه عنهما، إيجاب أحد الشيئين للآخر، ولا سلبه عنه.

وأن تكون كبراه كلية، وإلا فالجزء الخارج عن المحمول في الكبرى من الموضوع أمكن أن يكون مسلوبًا عن الحد الأصغر، وأمكن أن يكون ثابتًا له؛ فلا إنتاج، لا سلبًا، ولا إيجابًا؛ فلا ينتج غير السالب.

وهو أيضًا أربعة أضرب:

الضرب الأول: من كليتين، والكبرى سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان،

ولا شيء من الحجر حيوان؛ فاللازم: لا شيء من الإنسان حجرًا.

الضرب الثاني: من كليتين، والصغرى سالبة، كقولنا: لا شيء من الإنسان فرسًا، وكل صاهل فرس؛ فاللازم: لا شيء من الإنسان صاهل.

الضرب الثالث: من جزئية صغرى موجبة، وكلية كبرى سالبة، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحجر إنسان؛ فبعض الحيوان ليس حجرًا.

الضرب الرابع: من جزئية صغرى سالبة، وكلية كبرى موجبة، كقولنا: بعض الحيوان ليس إنسانًا، وكل ناطق إنسان، فبعض الحيوان ليس ناطقًا.

واللزوم في هذه الضروب غير بين إلا ببيان؛ وهو أن يقول:

إن لم يصدق المطلوب في كل واحد من هذه الضروب، صدق نقيضه، ثم يجعل نقيض المطلوب صغرى للكبرى في الكل؛ فإنه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة من أحد ضروب النوع الأول البين؛ وهو محال.

وليس المحال لازمًا عن نفس الصورة؛ لأنها حقه.

ولا عن نفس المقدمة الكبرى؛ لأنها صادقة.

فلم يبق لزومه إلا عن نقيض المطلوب؛ فيكون كاذبًا، ويلزم من كذبه صدق المطلوب.

وإن شئت بينت بالعكس:

وهو أن تعكس الكبرى في الأولى، وتبقيها بحالها؛ فتعود إلى الضرب الثاني من النوع الأول؛ ناتجًا عين المطلوب.

وتعكس الصغرى من الثاني، وتجعلها كبرى، فتعود إلى الضرب الثاني من النوع الأول أيضًا، ناتجًا كلية سالبة عكسها عين المطلوب.

وتعكس الكبرى من الثالث، وتبقيها بحالها؛ فتعود إلى الضرب الرابع من الأول؛ ناتجًا عين المطلوب.

والرابع فلا يتبين بالعكس؛ لأن الصغرى جزئية سالبة، ولا تنعكس، والكبرى لو عكست؛ عادت جزئية؛ ولا إنتاج عن جزأين.

النوع الثالث: وهو ما الحد الأوسط فيه موضوع في المقدمتين.

وشرط لزوم المطلوب عنه إيجاب صغراه -لما ذكرنا في النوع الأول- وكلية إحدى مقدمتيه، أيهما كانت. وإلا كان الحد الأوسط مختلفًا، ولا ينتج غير الجزئي.

وضروبه المنتجة ستة:

الضرب الأول: من كليتين موجبتين، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق؛ فبعض الحيوان ناطق.

الضرب الثاني: من جزئية صغرى موجبة، وكلية كبرى موجبة، كقولنا: بعض الحيوان جسم، وكل حيوان حساس؛ فبعض الحيوان حساس.

الضرب الثالث: من كلية موجبة صغرى، وجزئية موجبة كبرى، كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ناطق؛ فبعض الحيوان ناطق.

الضرب الرابع: من كلية صغرى موجبة، وكلية كبرى سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان حجرًا؛ فبعض الحيوان ليس حجرًا.

الضرب الخامس: من كلية صغرى موجبة، وجزئية كبرى سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس حجرًا؛ فبعض الحيوان ليس حجرًا.

الضرب السادس: من جزئية صغرى موجبة، وكلية كبرى سالبة، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان حجر؛ فبعض الإنسان ليس حجرًا.

واللزوم في هذه الضروب أيضًا: غير بين دون بيان، وهو أن نأخذ نقيض النتيجة في الكل، ونجعله كبرى للصغرى؛ فينتج نقيض المقدمة الكبرى

الصادقة؛ فيكون نقيض المطلوب باطلاً؛ لما حققناه في النوع الثاني.

وإن شئت بينت بالعكس، والرد إلى النوع الأول البين؛ فتعكس الصغرى من الأول، والثاني، والرابع، والسادس، وتبقيها بحالها.

فإن الأول والثاني، يعودان إلى الضرب الثالث من النوع الأول، ناتجًا عين المطلوب.

والرابع والسادس يعودان إلى الضرب الرابع من النوع الأول، ناتجًا عين المطلوب.

وأما الثالث: فتعكس منه الكبرى وتجعلها صغرى؛ فيعود إلى الضرب الثالث من النوع الأول، ناتجًا جزئية موجبة، عكسها عين المطلوب.

وأما الخامس: فلا يتبين بالعكس؛ لأن الجزئية السالبة منه لا تنعكس، وعكس الكلية الموجبة، جزئية موجبة؛ ولا إنتاج عن جزئيتين.

النوع الرابع:

وهو ما الحد الأوسط فيه موضوع في الصغرى، ومحمول في الكبرى.

وشرط إنتاجه:

إيجاب إحدى مقدمتيه؛ فإنه لو كان الحد الأوسط مباينًا للطرفين لما لزم بين الطرفين إيجاب، ولا سلب؛ كما بيناه في النوع الثاني.

وكلية إحدى مقدمتيه، وإلا لاختلف الحد الأوسط.

وكلية السالبة من مقدمتيه؛ فإنها لو كانت جزئية؛ فإن كانت الصغرى؛ فالحد الأوسط لا يكون متحدًا وإن كانت الكبرى: فلجواز أن يكون البعض الخارج عن المحمول في الكبرى ثابتًا للأصغر تارة، ومسلوبًا عنه أخرى.

فلا إنتاج لا بإيجاب، ولا سلب.

وأن تكون صغراه كلية موجبة، إن كانت كبراه جزئية موجبة، حتى يدخل كل الأوسط تحت الأصغر؛ فإذا حكم بإيجاب الأوسط على بعض

الأكبر؛ كان الأكبر محكومًا به على بعض الأوسط، والأوسط على بعض الأصغر؛ فيكون الأكبر محكومًا به على بعض الأصغر.

وأن تكون كبراه كلية سالبة، إن كانت صغراه جزئية موجبة؛ لأنه إذا كان الأكبر مباينًا للأوسط، والأوسط هو بعض الأصغر؛ فالأكبر يكون مباينًا لبعض الأصغر.

وضروبه المنتجة خمسة:

الضرب الأول: من كلية سالبة صغرى، وكلية موجبة كبرى، كقولنا: لا شيء من الإنسان حجرًا، وكل ناطق إنسان؛ فلا شيء من الحجر ناطق.

الضرب الثاني: من كليتين موجبتين، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان؛ فبعض الحيوان ناطق.

الضرب الثالث: من كلية صغرى موجبة، وجزئية كبرى موجبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الناطق إنسان؛ فبعض الحيوان ناطق.

الضرب الرابع: من كلية صغرى موجبة، وكلية كبرى سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر إنسان؛ فبعض الحيوان ليس حجرًا.

الضرب الخامس: من جزئية صغرى موجبة، وكلية كبرى سالبة، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحجر حيوان؛ فبعض الإنسان ليس حجرًا.

واللزوم في هذه الضروب أيضًا بعيد عن الطباع؛ غير بين إلا ببيان. وهو أن تأخذ نقيض النتيجة في الكل، وتجعله في الأول صغرى للكبرى؛ فيعود إلى الضرب الثالث من النوع الأول؛ ناتجًا جزئية موجبة، عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة، وكبرى للصغرى في الثاني، والثالث؛ فإنه يعود إلى الضرب الثاني، من النوع الأول، ناتجًا كلية سالبة، عكسها نقيض المقدمة الكبرى الصادقة. وتجعله صغرى للكبرى في الرابع والخامس؛ فإنه يعود

إلى الضرب الثاني من النوع الأول، ناتجًا كلية سالبة، عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة؛ فيكون النقيض محالاً؛ لما سبق.

وإن شئت بينت بالعكس، وهو أن تجعل الصغرى في الأول كبرى للكبرى؛ فيعود إلى الضرب الثاني من النوع الأول، ناتجًا كلية سالبة، عكسها عين المطلوب.

وأن تجعل الصغرى كبرى، للكبرى في الثاني؛ فيعود إلى الضرب الأول من النوع الأول، ناتجًا كلية موجبة، عكسها عين المطلوب، وكذلك في الثالث.

وأن تعكس الصغرى والكبرى في الرابع والخامس، وتبقيها بحالها، فإنه يعود إلى الضرب الرابع من النوع الأول؛ ناتجًا عين المطلوب.

وأما الاستثنائي:

فإما أن يكون المناسب للمطلوب فيه، مناسبته مناسبة لزوم، أو مقابلة.

فإن كان من الأول: فيسمى استثنائيًا متصلاً.

وإن كان الثاني: فيسمى استثنائيًا منفصلاً.

أما المتصل:

فالمناسب للمطلوب فيه: إما أن يكون لازمًا، أو ملزومًا له.

فإن كان لازمًا له: فيلزم من انتفائه؛ انتفاء الملزوم؛ وذلك كما لو كان مطلوبنا، أن الشمس ليست طالعة فقلنا:

إن كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود.

فإذا قلنا: والنهار ليس موجودًا.

لزم أن الشمس ليست طالعة.

وإن كان ملزومًا للمطلوب: كما لو كان مطلوبنا أن النهار موجود، فقلنا: إن كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود.

فإذا قلنا: الشمس طالعة؛ لزم: النهار موجود.

ولا يلزم من انتفاء الملزوم: انتفاء اللازم؛ ولا من وجود اللازم؛ وجود الملزوم، لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم.

وإن اتفقت المساوات بين اللازم والملزوم في العموم والخصوص، فيلزم من وجود كل واحد منهما؛ وجود الآخر، ومن انتفائه؛ انتفاؤه؛ ولكن لا لنفس الصورة؛ بل لخصوص المادة.

وأما المنفصل:

فإما أن يكون المناسب للمطلوب، مقابلته له، مقابلة حقيقية، أو غير حقيقية.

فإن كانت حقيقية: كما سبق تعريفه؛ فيصح الاستدلال بوجود المقابل له على انتفائه؛ وبانتفائه على وجوده؛ ضرورة استحالة الجمع بينهما والخلو منهما: كما في قولنا: العدد إما زوج، وإما فرد؛ فإنه يلزم من وجود الفرد؛ انتفاء الزوج، ومن انتفاء الفرد؛ وجود الزوج وكذا العكس.

هذا إذا كانت أجزاء المنفصلة لا تزيد على جزأين.

وإن كانت أكثر من ذلك؛ لزم من وجود الواحد؛ انتفاء الباقي، ومن انتفائه منفصلة موجبة من الباقي.

وأما إذا كانت المقابلة غير حقيقية: فإما أن تكون من مانعة الجمع، دون الخلو، أو من مانعة الخلو دون الجمع.

فإن كان الأول: لزم من وجود الواحد؛ وانتفاء الآخر؛ لاستحالة الجمع، ولا يلزم من انتفائه وجود الآخر؛ لجواز الخلو.

وإن كان الثاني: لزم من انتفاء الواحد؛ وجود الآخر؛ لاستحالة الخلو منهما، ولا يلزم من وجوده؛ انتفاء الآخر؛ لجواز الجمع، فهذه هي جملة صور الأدلة المنتجة، أوردناها على غاية الإيجاز والاختصار، ومن لم يقنع باليسير؛ فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة بهذا الفن.

الفصل السادس
في شرط الدليل العقلي

وشرط الدليل العقلي: أن يكون مطردًا بالاتفاق.

وليس من شرطه أن يكون منعكسًا: أي يلزم من انتفائه، انتفاء المدلول خلافًا لبعض الفقهاء؛ فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع في نفسه، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث؛ لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه، وإن لم يعلم وجوده؛ لعدم الدليل الدال عليه، ولأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد. فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها؛ لما لزم من باقي الأدلة وجود المدلول، وخرجت عن كونها أدلة؛ لعدم اطرادها؛ وهو خلاف الفرض.

وعلى هذا فقد أخطأ من سلم من المعتزلة: أن الدليل دال على كون العالم منا عالم بعلم معلل بالعلم؛ جواز ثبوت هذا الحكم في حقنا؛ إذ نفي ذلك في عالمية الله -تعالى- لا ينفي جواز ثبوت حكم العالمية في حقه، حيث إنه نفي المدلول لانتفاء دليله.

ومهما قيل: بامتناع انتفاء المدلول، لانتفاء الدليل؛ فلا يتصور اجتماع دليلين متقابلين على شيء واحد بالنفي والإثبات: أحدهما مطرد منعكس، والآخر مطرد غير منعكس، حتى يقال بترجيح المنعكس على غير المنعكس، كما قد يظن؛ بل ولا يتصور أن يكونا دليلين في نفس الأمر؛ بل هما شبهتان، أو أحدهما شبهة، والآخر دليل.

ولا نعرف خلافًا في أنه لا يشترط في وجه دلالة الدليل على المدلول نصب ناصب، ولا وضع واضع؛ بل ذلك للدليل -من حيث هو هو- لا لأمر خارج؛ فلا يخرج عن كونه دليلاً على المدلول، وإن قدرنا عدم الناصب له والواضع.

ولا يشترط في دلالة الدليل على المدلول، أن يثبت للدليل وصف وجودي، ولا حال زائدة وراء لزوم المدلول عنه؛ وإلا لثبت ذلك للعدم، عند كونه دليلاً؛ وهو ممتنع؛ لما فيه من قيام الثبوت بالعدم.

الفصل السابع

فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها

وهي ستة:

الدليل الأول: الاستقراء

وهو عبارة عن الحكم بنسبة كلي، إلى كلي آخر، بإيجاب، أو سلب؛ لتحقق نسبته بتلك الكيفية، إلى ما تحت الكلي المحكوم عليه، من الجزئيات:

كالحكم بالتحيز على الجوهر الكلي؛ لوجود التحيز في الجواهر؛ وهو غير يقيني؛ فإنه لا يخلو:

إما أن يكون الاستقراء ناقصًا: بأن لا يكون قد استقرى جميع الجزئيات، أو تامًا: قد استقرى فيه جميع الجزئيات.

فإن كان من الأول: فلا يخفى أنه من الجائز أن يكون الحكم فيما لم يستقر، على خلافه، فيما استقرى.

وعند ذلك؛ فلا يلزم أن يكون الحكم الثابت لبعض الجزئيات؛ ثابتًا للكلي المشترك بينها؛ وإلا لما خلا عن ذلك الحكم شيء من جزئياته. وذلك كالحكم على الحيوان، بأنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل، أخذًا من استقراء أكثر جزئيات الحيوان، والحكم في التمساح على خلافه.

وإن كان تامًا: فإنما يلزم أن يكون الحكم الثابت لكل واحد من الجزئيات؛ ثابتًا للأمر الكلي المشترك، أن لو ثبت امتناع ثبوته لكل واحد من الجزئيات؛ لخصوصه، وتعينه؛ وهو عسير جدًا، وعدم العلم بدليله؛ لا يدل على عدمه في نفسه كما يأتي بعد(١).

---

(١) انظر: التعاريف (ص٦٠)، وغاية المرام (ص٤٥، ٤٦، ٢١١، ٢١٢)، الفصل في الملل والنحل (٢/٧٧)، التعريف لمذهب التصوف للكلاباذي (ص١٦)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٥١١)، المواقف (١/١٨٢، ١٨٤، ٢٢٩)، الإشارات والتنبيهات (١/١٢٦، ١٢٨، ٢٠٠، ٣٥٢، ٣٦٥).

الدليل الثاني: الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء دليله:

وهذه الطريقة، إنما تتم ببيان انتفاء الأدلة، وبيان لزوم انتفاء المدلول من انتفائها. ولا طريق سالحوادث؛ لم يلزم منه عدم الإله -تعالى-.

وأما العلم بانتفاء الغلط، عند العلم بلزوم المدلول عن النظر الصحيح؛ فمستند إلى دليل انتفاء الغلط؛ وهو العلم بالمقدمات البديهية، أو المستندة إلى البديهيات، لا إلى عدم دليل الغلط، والعلم بعدم الجبال الشامخة بين أيدينا إذا لم تكن محسوسة؛ فبديهي. لا أنه مستند إلى العلم بانتفاء دليل الوجود وإلا كان نظريًا.

سلمنا: دلالة ما ذكرتموه على عدم المدلول؛ ولكنه معارض بما يدل على أنه غير معدوم: وهو انتفاء دليل العدم على ما قررتموه، ولا سبيل إلى الجمع بين الوجود والعدم، ولا سبيل إلى الترجيح؛ لعدم الأولية.

كيف: وأنه يلزم منه الاعتراف بأن انتفاء دليل أحد المتقابلين، لا يدل على عدمه. وإن قيل بإبطالهما؛ ففيه تسليم المطلوب.

لكن هذا السؤال فيه نظر؛

فإنه إذا سلم الخصم انتفاء دليل الثبوت، وأنه دليل النفي؛ فانتفاء دليل الثبوت؛ من جملة أدلة النفي.

وعند ذلك، إن ادعى نفي جميع أدلة النفي في المعارضة على وجه يدخل فيها انتفاء أدلة الإثبات؛ فقد منع ما سلم.

وإن ادعى انتفاء بعض أدلة النفي؛ فلا يلزم من انتفاء بعض الأدلة؛ انتفاء المدلول؛ لاحتمال وجود دليل آخر.

الدليل الثالث: قياس التمثيل:

وهو الحكم باشتراك معلومين في حكم أحدهما، بناء على جامع بينهما: كالحكم بأن الباري -تعالى- مشار إليه، وإلى جهته؛ لكونه موجودًا؛ كما في الشاهد.

وقد تسمى الصورة المتنازع فيها فرعًا، والمتفق على حكمها أصلاً،

والوصف الجامع علة، والمعلل حكمٌ؛ وهو غير يقيني.

فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين، في صفة عامة لهما؛ اشتراكهما في حكم أحدهما إلا أن يكون ما به الاشتراك، علة للحكم المتنازع فيه، وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين: أحدهما الطرد والعكس، والآخر السبر والتقسيم؛ وهما غير مفيدين لليقين.

أما الطرد والعكس: فلأنه لا معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلة، وانتفائه عند انتفائها. ولابد فيه من الاستقراء لجميع الجزئيات، وفي سائر الأحوال؛ ولا سبيل إليه؛ لخروج الفرع عنه؛ فيكون ناقصًا.

وإن سلمنا كون الاستقراء تامًا؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون الوصف المشترك علة؛ لجواز أن تكون العلة مركبة من أوصاف؛ وهو بعضها، وحيث وجد الحكم عند وجوده، يحتمل أن باقي أوصاف العلة كانت موجودة؛ وبه كمال العلة. وحيث انتفى الحكم عند انتفائه؛ كان لأنه بعض العلة.

وعند ذلك فلا يلزم من وجوده في الفرع؛ وجود الحكم؛ لجواز تخلف باقي أوصاف العلة، أو بعضها.

وإن تعرض مع ذلك إلى بيان نفي وصف آخر غير المدار المذكور؛ فسيأتي إبطاله في السبر والتقسيم.

كيف وإن الدوران وجودًا وعدمًا، متحقق في الطرفين؛ فليس جعل أحد الدائرين علة للآخر باعتبار الدوران، أولى من العكس، وإن بين كون الوصف صالحًا لإثبات الحكم، والحكم غير صالح لإثبات الوصف بطريق آخر؛ فلا حاجة إلى الدوران، ولا إلى القياس على الأصل المذكور.

وأما السبر والتقسيم[1]: فهو أن تحصر أوصاف محل الحكم المجمع عليه، ويبطل التعليل بما عدا المستبقي؛ وهو إنما يفيد كون الوصف علة، بعد الحصر؛

---

(١) انظر: التعاريف (ص٣٩٦)، والإعلام بما في دين النصارى (ص٥٩)، والمواقف (١/ ١٩٥)، مرهم العلل المضلة (ص١٠٥).

ولا دليل عليه غير البحث والسبر، مع عدم الدليل على غير المستبقي؛ وقد بينا أن ذلك لا يدل على عدمه في نفسه.

وإن سلم الحصر؛ فلابد من إبطال التعليل بكل واحد واحد من الأوصاف المحذوفة، وإبطال كل رتبة تحصل من اجتماعهما؛ ولا يكفي في إبطال المحذوف، وتصحيح المستبقي؛ ثبوت الحكم مع المستبقي في صورة، وانتفاء المحذوف؛ لجواز أن يكون الحكم معللاً في صورتين بعلتين، والوصف المستبقي مشترك بينهما.

هذا كله إن ذكر في التمثيل جامعًا، وإلا فالحكم تحكم محض، ودعوى لا دليل عليها، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الآدميين سودان؛ إذا لم يشاهد غير الزنوج، وأن جميعهم لا يموتون؛ إذا لم يشاهد ميتًا، ولا سمع به؛ ولا يخفى ما فيه من الجهالة.

الدليل الرابع: قياس الفراسة[1]:

ويسمى أيضًا قياس الدلالة، وهو نوع من التمثيل، إلا أن الوصف المشترك بين الأصل والفرع، دليل على العلة، وليس علة في نفسه: وذلك كالاستدلال بعرض أعالي الإنسان على شجاعته؛ بناء على أنهما تابعان لمزاج واحد في بدن الأسد، ومعلولان له، ويلزم من أحد الموجبين في الإنسان؛ وهو عرض الأعالي؛ وجود موجبه، ومن وجود موجبه؛ وجود الموجب الآخر؛ وهو الشجاعة؛ ولا يساعد في ذلك غير الطرد والعكس، والسبر والتقسيم؛ وقد عرف ما فيهما.

وإن سلمنا اتباع الحكمين في الأسد؛ لمزاج واحد؛ فوجود أحدهما في الإنسان غير واجب أن يكون معللاً بما كان معللاً به في الأسد؛ بل جاز أن

---

(١) انظر: الفراسة للفخر الرازي، وسر الأسرار في الفراسة وتدبير السياسة للأرسطاطاليس، بتحقيقنا، تحت الطبع.

يكون بغيره؛ فإنه لا مانع من تعليل الحكم بعلتين، بالنسبة إلى محلين مختلفين.

ومع ذلك فلا يلزم الموجب الآخر، لجواز أن لا يكون علة عرض الأعالي في الإنسان علة للشجاعة.

الخامس: اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد، بجامع الحد، والعلة، والشرط، والدلالة.

أما الحد: فقالوا: إذا ثبت أن حد العالم في الشاهد من قام به العلم؛ فيجب أن يكون حده في الغائب كذلك؛ لأن الحد يجب اطراده، ولا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

وأما العلة: فقالوا: إذا ثبت كون العالم معللاً بالعلم في الشاهد وجب أن يكون معللاً به في الغائب؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين؛ وجب أن يثبت للآخر.

وأما الشرط: فقالوا: إذا كان شرط كون العالم عالمًا في الشاهد، قيام العلم به؛ وجب أن يكون العالم في الغائب كذلك؛ لما تحقق في العلة.

وأما الدلالة: فقالوا: إذا دل قبول الحوادث شاهدًا، على استحالة تعري القابل لها عنها؛ لزم مثله في الغائب؛ لأن شرط الدلالة الاطراد.

وزاد الأستاذ أبو إسحاق طريقًا آخر فقال: كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد؛ لزم أن يتلازما غائبًا. ولم يعتبر في ذلك جامعًا.

وعند هذا فنقول:

أما الجمع بالحدّ؛ فإن ثبت أن حدّ العالم: من قام به العلم، وثبت أن مسمى العالم، متحد في الغائب والشاهد، فلا حاجة إلى القياس على الشاهد، والاعتبار به؛ لأن نسبة الحد إلى جميع مجاري المحدود واحدة؛ فليس إلحاق البعض بالبعض أولى من العكس.

وإن لم يثبت الحد، أو ثبت؛ ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم؛ فالإلحاق متعذر.

وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط، ويزيد في العلة والشرط إشكال آخر: وهو احتمال كون العالم في الشاهد معللا بالعلم، أو مشروطًا به؛ لكونه جائزًا.

وهذا المعنى: غير موجود في الغائب؛ فلا يلزم التعدية.

أو بمعنى آخر لم نطلع عليه، ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله؛ العلم بعدمه كما سبق.

وبمثل هذا الاحتمال يمكن القدح في الطريقة الرابعة: وهو أن يقال: الدال على امتناع تعري القابل للحوادث في الشاهد، ليس مطلق قبول الحوادث؛ بل قبول الجائز لها، أو لمعنى آخر يخصه من حيث هو شاهد، وبتقدير أن يكون ذلك لكونه قابلاً للحوادث؛ فلا حاجة إلى إلحاق الغائب بالشاهد، ولا بالعكس؛ لتساوي الدلالة بالنسبة إليهما.

وأما طريقة الأستاذ أبي إسحاق: فيلزمه عليها: أن يكون الباري -تعالى- جوهرًا؛ ضرورة كونه قائمًا بنفسه؛ لضرورة التلازم بينهما في الشاهد؛ فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه، ولا محيص عنه.

السادس: الاستدلال بما يتوقف كونه دليلاً، على معرفة مدلوله.

وذلك كالاستدلال بكلام الله -تعالى- على صدق رسوله، ووجود الباري -تعالى- ونحوه؛ وهو دور ممتنع؛ حيث إنا لا نعرف المذكور من كلامه، إلا بعد معرفة وجوده، وصدق رسوله فإذا توقف معرفة وجوده، وصدق رسوله على معرفة كلامه؛ كان دورًا.

فهذه الطرق غير يقينية، وإن كان بعضها مفيد للظن.

القاعدة الرابعة

في انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم

وتشتمل على ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في الموجود.

الباب الثاني: في المعدوم.

الباب الثالث: فيما ليس بموجود، ولا معدوم.

الباب الأول
في الموجود

ويشتمل على: مقدمة، وقسمين:

أما المقدمة:

فهو أن العلم بالوجود -من حيث هو وجود- هل هو فطري، أم لا؟

وقد ذهبت الفلاسفة إلى أن العلم به فطري محتجين على ذلك بوجوه:

الأول: أنه لو كان العلم به نظريًا؛ فما به تعريفه: إما أن يكون وجودًا، أو لا يكون وجودًا.

فإن كان الأول: ففيه تعريف الشيء بنفسه؛ وهو تعريف الوجود بالوجود؛ وهو ممتنع.

وإن كان الثاني: ففيه تعريف الوجود، بعدم الوجود؛ وهو ممتنع أيضًا.

الثاني: هو أن العلم باستحالة اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد، من جهة واحدة؛ بديهي، ولا يجد عاقل من نفسه عند عدم أضداد العلم: من النوم، والغفلة، والذهول، وغيره؛ الخلو عنه، ولو كان العلم بمفرديه: وهما الوجود والعدم، نظريًا؛ لتوقف العلم بالنسبة بينهما على تحصيل العلم بهما بالنظر؛ وهو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه.

الثالث: وهو أن كل عاقل، يجد من نفسه العلم البديهي بوجود ذاته، ومفهوم الوجود في الكل واحد؛ على ما سيأتي؛ فكان العلم بالوجود المطلق فطريًا.

وهو بناء منهم على أن المفهوم من الوجود واحد في كل موجود، وأنه زائد على ذات الموجود.

وهو غير صحيح على أصول أصحابنا، حيث اعتقدوا أن لفظ الوجود مشترك، وأن المفهوم منه مختلف؛ لأن وجود كل شيء هو ذاته، وذاته وجوده

على أصولهم، والذوات المختلفة؛ فكان مفهوم الوجود مختلفًا -على ما سيأتي تحقيقه- وليس معنى عامًا متحدًا في كل موجود.

وعلى هذا: فمنه ما هو نظري: كالعلم بمعنى النفس، والعقل، وغيره. ومنه ما هو فطري: وهو ما كان من الذوات، والوجودات مبدأ للنظريات؛ على ما سلف.

وعلى هذا الأصل، يمكن تخريج ما أورده من الحجج.

أما الحجة الأولى: فلأن مفهوم الوجود، ليس معنى عامًا مشتركًا بين الذوات، حتى إذا قيل بتعريفه بما هو موجود، كان تعريفًا للشيء بنفسه؛ بل لفظ الوجود مشترك بين وجودات مختلفة: بعضها فطري، والبعض نظري، وتعريف البعض بالبعض؛ لا يكون تعريفًا للشيء بنفسه.

وأما الحجة الثانية: فلأنه أمكن أن يقال: إذا كان العلم ببعض الموجودات بديهيًا؛ كما سلف؛ فالعلم باستحالة الجمع بينه، وبين عدمه، هو البديهي الذي لا يتصور خلو نفس العاقل عنه بتقدير عدم الأضداد، دون ما عداه. أما أن يكون هو الوجود المطلق العام فلا؛ لعدم تحققه في نفسه، كما يأتي.

وأم الحجة الثالثة: فمبنية على أن المفهوم من الوجود في الكل واحد؛ وهو ممتنع؛ كما يأتي.

وإذا عرف ذلك فنقول:

مسمى الوجود: إما أن يكون بحيث يلزم المحال من فرض عدمه لذاته، أو لا يلزم المحال من فرض عدمه لذاته.

فإن كان الأول: فهو واجب الوجود لذاته.

وإن كان الثاني: فهو الجائز الوجود.

ولابد من بيان كل واحد منهما، وما يتعلق به.

القسم الأول
في واجب الوجود

والنظر فيه في سبعة أنواع:

الأول: في إثبات واجب الوجود لذاته، وبيان حقيقته، ووجوده.

الثاني: في الصفات النفسانية لواجب الوجود.

الثالث: فيما يجوز عليه تعالى.

الرابع: فيما لا يجوز عليه.

الخامس: في وحدانية الله تعالى.

السادس: في أفعال الله تعالى.

السابع: في أسماء الله تعالى.

النوع الأول

في إثبات واجب الوجود بذاته وبيان حقيقته ووجوده

ويشتمل على أربعة مسائل:

المسألة الأولى

في إثبات واجب الوجود لذاته(١)

مذهب أهل الحق من المتشرعين، وطوائف الإلهيين: القول بوجوب وجود موجود، وجوده لذاته، لا لغيره، وكل ما سواه؛ فمتوقف في وجوده عليه، خلافًا لطائفة شاذة من الباطنية.

ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية، ونحققه من الأمور الحسية؛ فإنه إما أن يكون: واجبًا لذاته، أو لا يكون واجبًا لذاته.

فإن كان الأول: فهو المطلوب.

وإن كان الثاني: فكل موجود لا يكون واجبًا لذاته؛ فهو ممكن لذاته؛ لأنه لو كان ممتنعًا لذاته؛ لما كان موجودًا. وإذا كان ممكنًا؛ فالوجود والعدم عليه جائزان.

وعند ذلك: فإما أن يكون في وجوده مفتقرًا إلى مرجح، أو غير مفتقر إلى المرجح. فإن لم يكن مفتقرًا إلى المرجح؛ فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح؛ وهو ممتنع.

وإن افتقر إلى المرجح: فذلك المرجح: إما واجب لذاته، أو لغيره.

فإن كان الأول؛ فهو المطلوب.

وإن كان الثاني: فذلك الغير إما أن يكون معلولاً لمعلوله، أو لغيره.

---

(١) انظر: غاية المرام للمصنف (ص٩)، والشامل في أصول الدين (ص٦٨)، وتفسير القرطبي (١/١٠٢)، والاعتقاد للبيهقي (١/٨٢)، والأحكام للآمدي (١/١٨٥) (٤/١٣٦، ١٧٠)، والتعريفات (٣٢٢)، ونهاية الأقدام في علم الكلام (ص٥٤).

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون كل واحدً منهما مقومًا للآخر؛ ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقومًا لمقوم نفسه؛ فيكون كل واحد منهما مقومًا لنفسه؛ لأن مقوم المقوم مقوم. وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقومًا بنفسه، والمتقوم بنفسه لا يكون ممكنًا؛ وهو خلاف الفرض، ولأن التقويم إضافة بين المقوم والمقوم؛ فيستدعي المغايرة بينهما، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه.

وإن كان الثاني: وهو أن يكون ذلك الغير معلولاً للغير: فالكلام في ذلك الغير، كالكلام في الأول.

وعند ذلك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

فإن كان الأول: فهو المطلوب.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع.

أما على رأي الفلسفي: فلأنهم قالوا: لو فرضنا عللا، ومعلولات لا نهاية لها، فلنا أن نفرض الوقوف على الواحد منها؛ فلو كان ما قبله فلا نهاية له، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة، ولتكن الزيادة عشرة مثلاً.

فالجملة الأولى: إما أن تكون مساوية لنفسها -مع فرض الزيادة المتناهية عليها- أو أزيد، أو أنقص.

القول بالمساواة، والزيادة محال؛ إذ الشيء لا يكون مع غيره، كهو لا مع غيره، ولا أزيد: فإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية: فمن المعلوم أن التفاوت بينهما؛ إنما هو بأمر متناه.

وعند ذلك: فالزيادة لابد وأن تكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي، على المتناهي، ومحال أن يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين.

وأيضًا: فإنه إذا كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر متناه؛ فلنطبق بين الطرفين الأخيرين بأن نأخذ من الطرف الأخير من إحدى الجملتين عددًا مفروضًا، ومن الأخرى مثله، وهلم جرا.

فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية؛ فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد في كلا طرفيه؛ وهو محال.

وإن قصرت الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له؛ فقد تناهت. والزائدة إنما زادت على الناقصة بأمر متناه، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناه؛ فهو متناه.

إلا أن هذا مما لا يستقيم على موجب عقائدهم، وتحقيق قواعدهم. حيث أنهم قضوا بأن كل ما له الترتيب الوضعي: كالأبعاد، والامتدادات، أو الترتيب الطبيعي، وآحاده موجودة معًا: كالعلل، والمعلولات؛ فالقول بعدم النهاية فيه؛ مستحيل.

وأما ما سوى ذلك؛ فالقول بعدم النهاية فيه؛ غير مستحيل. وسواء كانت آحاده موجودة معًا: كالنفوس بعد مفارقة الأبدان، أو هي على التعاقب والتجدد: كالأزمنة، والحركات الدورية؛ فإن ما ذكروه وإن استمر لهم فيما قضوا عليه بالنهاية؛ فهو لازم لهم فيما قضوا عليه بعدم النهاية.

وعند ذلك: فلابد من بطلان أحد الأمرين: إما الدليل: إن كان اعتقاد عدم النهاية حقًا.

وإما اعتقاد عدم النهاية: إن كان الدليل حقًا؛ لاستحالة الجمع.

وليس لما ذكره الفيلسوف المتأخر من جهة الفرق بين العلل والمعلولات، والأزمنة والحركات، قدح في الجمع. وهو قوله: إن ما لا ترتب له وضعًا، ولا آحاده موجودة معًا -وإن كان ترتبه طبيعيًا- فلا يمكن فرض جواز قبوله للانطباق، وفرض الزيادة والنقصان فيه بخلاف مقابله؛ لأن المحصل

يعلم: أن الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات الأوضاع، وفيما له الترتيب الطبيعي، وآحاده موجودة معا ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان، بين ما ليسا بمتناهيين؛ وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض، أو وحدة ما من العدد المفروض.

وعند ذلك: فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات، والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها. وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها، مستعملة في صورة الإلزام، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق.

وأيضًا: فإنه ليس كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه، تكونا متناهيتين؛ فإن عقود الحساب مثلاً، لا نهاية لأعدادها. وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني، بأمر متناه، وهذه الأمور، وإن كانت تقديرية ذهنية، فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل؛ فلا يتوهمن الفرق واقعًا من مجرد هذا الاختلاف.

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين على الأخرى، لابد وأن يكون له نسبة إلى الباقي؛ غير مسلم. ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه؛ قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه.

وأما المتكلم: فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق:

الطريق الأول:

ما أسلفناه من الطريقة المذكورة، ويلزم عليه ما ذكرناه، ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف، من ضرورة اعتقاد عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة

اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى، ومقدوراته، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها.

وما يقال أن المعنى بكون المعلومات، والمقدورات غير متناهية؛ صلاحية العلم؛ لتعلقه بكل ما يصح أن يعلم، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد، وما يصح أن يعلم، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد، وما يصح أن يعلم ويوجد غير متناه؛ لكنه من قبيل التقديرات الوهمية، والتجويزات الإمكانية؛ وذلك مما لا يمتنع كونه غير منتاه عندنا؛ بخلاف الأمور الوجودية، والحقائق العينية؛ فلا أثر لها في القدح أيضًا؛ فإن هذه الأمور وإن لم تكن من موجودات الأعيان؛ غير أنها متحققة في الأذهان. ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني، على نحو استعماله فيما له وجود عيني.

الطريق الثاني:

قوله: لو وجد أعداد لا نهاية لها. لم تخل: إما أن تكون شفعًا، أو وترًا، أو شفعًا ووترًا معًا، أو لا شفع، ولا وتر.

فإن كانت شفعًا: فهي تصير وترًا بزيادة واحد، وإن كانت وترًا: فهي تصير شفعًا بزيادة واحد. واعواز الواحد لما لا يتناهى محال.

وإن كانت شفعًا ووترًا، فهي محال؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين، والوتر غير قابل لذلك، والعدد الواحد لا يكون قابلاً لذلك، وغير قابل له.

وإن لم يكن شفعًا، ولا وترًا: فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات؛ وهو محال.

وهذه المحالات؛ إنما لزمت من القول بعدد لا نهاية له: فالقول به محال.

وهو من النمط الأول في الفساد؛ لوجهين:

الأول: أنه قد لا يسلم استحالة الشفعية، أو الوترية فيما لا نهاية له، والقول بأن ما لا يتناهى، لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعًا: إن كان وترًا، أو وترًا: إن كان شفعًا؛ فدعوى مجردة، ومحض استبعاد لا دليل عليه.

الوجه الثاني: أنه يلزم عليه عقود الحساب، ومعلومات الله تعالى ومقدوراته؛ فإنها غير متناهية إمكانًا، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها.

الطريق الثالث:

أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها: فكل واحد منها محصور بالوجود؛ فالجملة محصورة بالوجود، وما لا يتناهى؛ لا ينحصر بحاصر أصلاً.

وهو أيضًا فاسد لثلاثة أوجه:

الأول: أنا لا نسلم أن الوجود زائد على الموجود. حتى يقال بكون الوجود حاصرًا له؛ بل الوجود هو ذات الموجود، وعينه على ما يأتي.

الثاني: وإن كان زائدًا على كل واحد من آحاد الجملة؛ فلا نسلم كونه حاصرًا؛ بل عارض مقارن لكل واحد من الآحاد، والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصرًا له.

الثالث: سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة؛ ولكن لا نسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكمًا على الجملة؛ ولهذا يصدق أن يقال لكل واحد من آحاد الجملة، أنه جزء الجملة، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة.

الطريق الرابع:

أنه لو وجد علل، ومعلولات لا نهاية لها، فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات منتهية إليه؛ وانتهاء ما لا يتناهى محال.

وهو غير سديد أيضًا؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين -وهو الأخير- وإن سلمه الخصم، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر، ثم يلزم عليه عقود

الحساب، ونعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار؛ فإنه وإن كان متناهيًا من طرف الابتداء؛ فغير متناه إمكانًا في طرف الاستقبال.

والأقرب في ذلك أن يقال:

لو كانت العلل، والمعلولات غير متناهية، وكل واحد منها ممكنًا على ما وقع به الفرق فهي: إما متعاقبة، أو معًا.

فإن كانت متعاقبة: فقد قيل إن ذلك محال لوجوه ثلاثة:

الأول: هو أن كل واحد منها يكون مسبوقًا بالعدم، والجملة مجموع الآحاد؛ فالجملة تكون مسبوقة بالعدم، وكل جملة مسبوقة بالعدم؛ فلوجودها أول تنتهي إليه، وكل ما لوجوده أول ينتهي إليه؛ فالقول بكونه غير متناه محال.

الثاني: هو أن كل واحد منها يكون مشروطًا في وجوده بوجود علته قبله؛ فلا يوجد حتى توجد علته، وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها، وهلم جرا.

فإذا قيل بعدم النهاية؛ فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود، فلا وجود لواحد منها. وهذا كما إذا قيل: لا أعطيك درهمًا إلا وقبله درهم؛ فإنه لما كان إعطاء الدرهم مشروطًا بإعطاء الدرهم قبله، وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض، إلى غير النهاية؛ كان الإعطاء محالاً.

الثالث: هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات، يجر إلى تأثير العلة في معلولها بعد عدمها، وتأثير المعدوم في الموجود محال.

وهذه الحجج مما لا ثبت لها:

أما الأولى: فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد، سبقه على الجملة؛ فإن الحكم على الآحاد، لا يلزم أن يكون حكمًا على الجملة؛ كما سبق تحقيقه.

وأما الثانية: فإنما تلزم أن لو كان ما توقف عليه الوجود -هو شرط في الوجود- غير موجود؛ كما في المثال المذكور.

وأما إن كان موجودًا: فلا يلزم امتناع وجود المشروط، والقول بأن الشرط غير موجود، محل النزاع؛ فلا تقبل الدعوى به من غير دليل.

وأما الثالثة: فإنما تلزم أيضًا: أن لو كان معنى التعاقب، وجود المعلول، بعد عدم علته؛ وليس كذلك؛ بل معناه وجود المعلول متراخيًا عن وجود علته، مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده وبقائه موجودًا بعد عدم علته، وكذلك في كل علة مع معلولها؛ وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معًا. وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار.

والأقرب في ذلك أن يقال:

لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة، فكل واحد منها حادث، لا محالة. وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا يوجد شيء منها في الأزل.

فإن كان الأول: فهو ممتنع؛ لأن الأزلي، لا يكون مسبوقًا بالعدم، والحادث مسبوق بالعدم، فلو كان شيء منها في الأزل؛ لكان مسبوقًا بالعدم؛ ضرورة كونه حادثًا، وهو غير مسبوق بالعدم؛ ضرورة كونه أزليًا.

وإن كان الثاني: فجملة العلل، والمعلولات مسبوقة بالعدم؛ ضرورة أن لا شيء منها في الأزل، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية، غير متوقف على سبق غيره عليه؛ وهو المطلوب.

وأما إن كانت العلل، والمعلولات المفروضة موجودة معًا: ولا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد من آحادها؛ فإن حقيقة الجملة، غير حقيقية كل واحد من الآحاد.

وعند ذلك: فالجملة موجودة: وهي إما أن تكون واجبة لذاتها، أو ممكنة، لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة -وقد قيل إنها ممكنة كما سبق- ثم وإن كانت واجبة؛ فهو مع الاستحالة، عين المطلوب.

وإن كانت ممكنة: فلابد لها من مرجح، والمرجح: إما أن يكون داخلاً فيها، أو خارجًا عنها.

لا جائز أن يقال بالأول: فإن المرجح للجملة مرجح لآحادها. ويلزم أن يكون مرجحًا لنفسه؛ ضرورة كونه من الآحاد، ويخرج بذلك عن أن يكون ممكنًا؛ وهو خلاف الفرض، وأن يكون مرجحًا لعلته؛ لكونها من الآحاد. وفيه جعل العلة معلولاً، والمعلول علة؛ وهو دور ممتنع.

وإن كان المرجح خارجًا عنها: فهو إما ممكن، أو واجب.

فإن كان ممكنًا: فهو من الجملة؛ وهو خلاف الفرض؛ فلم يبق إلا أن يكون واجبًا لذاته؛ وهو المطلوب.

فإن قيل: سلمنا أن الموجود المفروض ممكن، وأن الوجود والعدم عليه جائزان؛ ولكن لا نسلم احتياجه إلى المرجح في وجوده.

وبيانه من أحد عشر وجهًا:

الوجه الأول: أنه لو احتاج إلى المؤثر في وجوده؛ فتأثير المؤثر في الوجود: إما في حال وجوده، أو في حال عدمه.

فإن كان الأول: فهو تحصيل الحاصل، وإيجاد الموجود؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فيلزم منه اجتماع الوجود، والعدم في حالة واحدة؛ وهو محال.

الوجه الثاني: أنه لو احتاج إلى المؤثر في وجوده -لكونه ممكنًا- لاحتاج إلى المؤثر في عدمه -لكونه ممكنًا- وهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن المؤثر يستدعي أثرًا، والعدم نفي محض؛ فلا يكون أثراً.

وسواء كان أصليًا، أو طارئًا، ويختص العدم الأصلي بامتناع التأثير فيه؛ لما فيه من تحصيل الحاصل؛ وهو ممتنع.

الثاني: هو أن المرجح للعدم: إما أن يكون هو المرجح للوجود، أو غيره.

فإن كان الأول: فيلزم منه أن يكون ما اقتضى الشيء مقتضيًا لنقيضه؛ وهو محال. ولأنه يلزم منه أن لا يتحقق أحدهما؛ ضرورة استواء النسبة إلى المرجح.

وإن كان الثاني: فيلزم منه امتناع الوجود والعدم؛ فإنه ليس العمل بأحد المرجحين، أولى من الآخر.

الوجه الثالث: أنه لو افتقر في وجوده إلى مرجح، وعلة؛ فذلك المرجح: إما أن يكون دائمًا علة، أو حدث كونه علة.

فإن كان دائمًا علة: وجب أن لا يتأخر وجود معلوله عن وجوده؛ ويلزم من ذلك امتناع حدوث الممكن، وأن لا يكون في العالم ممكنًا حادثًا؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فالكلام في حدوث ذلك الحادث؛ كالكلام في الأول؛ وذلك يؤدي إلى علل ومعلولات لا نهاية لها؛ ولم يقولوا به.

الوجه الرابع: وهو أن الممكن لو كان محتاجًا إلى المؤثر في وجوده؛ فالحاجة إلى المؤثر صفة زائدة على نفس الممكن، وهي: إما أن تكون واجبة، أو ممكنة.

لا جائز أن تكون واجبة؛ فإنها صفة الممكن، والصفة مفتقرة إلى الموصوف؛ والمفتقر إلى غيره؛ لا يكون واجبًا لذاته.

وإن كانت ممكنة: فإما أن تكون محتاجة إلى المرجح، أو غير محتاجة إليه.

فإن كان الأول: فقد لزم التسلسل.

وإن كان الثاني: ففيه تسليم المطلوب.

الوجه الخامس: أنه لو احتاج الممكن إلى المرجح: فالحاجة صفة ثبوتية؛ لأن نقيضها لا حاجة، ولا حاجة أمر عدمي، ولهذا يتصف بها المستحيل الوجود. ولو كانت صفة ثبوتية؛ لما اتصف بها النفي المحض. وإذا كان لا حاجة أمرًا عدميًا: فالحاجة تكون ثبوتية؛ وهو ممتنع لأمرين:

الأول: أن الحاجة إلى التأثير متقدمة على التأثير، المتقدم على الوجود، الذي هو أثر، والصفة الثبوتية للشيء؛ لا تكون متقدمة على ثبوت ذلك الشيء.

الثاني: أن الحاجة إلى التأثير معللة بالإمكان، ولهذا يقال: إنما احتاج لكونه ممكنًا. ولهذا إن ما ليس بممكن، لا يكون محتاجًا، والإمكان صفة عدمية؛ فلا يكون علة للأمر الثبوتي.

وبيان كون الإمكان عدميًا أمران:

الأول: أن ما وجد بعد العدم، يصح اتصافه بالإمكان قبل وجوده. فلو كان الإمكان وصفًا وجوديًا؛ لكانت الصفة الوجودية قائمة لما ليس بموجود؛ وهو محال.

الثاني: أنه لو كانت صفة الإمكان وجودية: فإما واجبة، أو ممكنة. لا جائز أن تكون واجبة: وإلا لما كانت صفة لغيرها على ما تقدم.

وإن كانت ممكنة: فيجب أن تكون ممكنة بإمكان آخر. والكلام في ذلك الإمكان، كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

الوجه السادس: أنه لو احتاج الممكن إلى المرجح في ابتداء وجوده لكونه ممكنًا في حال بقائه؛ لاحتاج في حال بقائه لكونه ممكنًا، فإنه لو لم يكن ممكنًا في حال بقائه؛ لكان واجبًا. ولو كان واجبًا؛ لاستحال فرض عدمه. واحتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر ممتنع؛ لما فيه من تحصيل الحاصل.

الوجه السابع: أنه لو احتاج الممكن إلى المؤثر، فالمؤثر: إما أن يؤثر في ماهية الممكن، أو في وجوده، أو في موصوفية الماهية بالوجود.

وعلى كل تقدير فيلزم منه خروج الماهية، أو الوجود، أو موصوفية الماهية بالوجود عن حقيقته عند فرض عدم ذلك المؤثر؛ وهو محال.

الوجه الثامن: أنه لو افتقر الممكن إلى مؤثر؛ فتأثير المؤثر فيه صفة زائدة على ذات المؤثر والأثر؛ إذ التأثير نسبة وإضافة بين الأثر والمؤثر؛ فالنسبة بين الشيئين صفة لهما، والصفة زائدة على الموصوف.

ولهذا فإنه يمكننا تعقل ذات كل واحد منهما مع الشك في كون هذا أثرًا، وكون هذا مؤثرًا، والمعقول غير المجهول. وإذا كان التأثير صفة زائدة على ذات المؤثر والأثر فالتأثير نقيض لا تأثير، ولا تأثير عدم؛ فالتأثير ثبوت.

وهو إما أن يكون واجبًا، أو ممكنًا.

لا جائز أن يكون واجبًا: وإلا لما كان مفتقرًا إلى غيره، والصفة مفتقرة إلى الموصوف، فلابد وأن يكون ممكنًا، ولابد له من مؤثر، والكلام في تأثير المؤثر فيه: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع. وهذا المحال: إنما لزم من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر؛ فيكون محالاً.

الوجه التاسع: أنه لو افتقر الممكن إلى تأثير المؤثر في وجوده؛ لكان التأثير متقدمًا على الأثر؛ لافتقار الأثر إليه، ويمتنع أن يكون تأثير المؤثر متقدمًا على الأثر؛ إذ التأثير نسبة، وإضافة بين الأثر والمؤثر؛ كما سبق؛ فيكون التأثير صفة للأثر والمؤثر، والصفة متأخرة عن الموصوف؛ لافتقارها إليه، وفي ذلك ما يوجب جعل المتقدم متأخرًا، والمتأخر متقدمًا؛ وهو محال.

الوجه العاشر: أنه لو افتقر الممكن إلى المؤثر؛ لكان ما وجد من الحوادث مفتقرًا إلى المؤثر؛ ولكونه ممكناً، والمؤثر فيه: إن كان حادثًا؛ لزم التسلسل، أو الدور.

الوجه الحادي عشر: أنه لو افتقر الممكن إلى المرجح؛ لما ترجح ممكن إلا بمرجح؛ وليس كذلك: إن العطشان، إذ خير بين قدحين متساويين من كل وجه؛ فإنه يختار أحدهما، من غير سبب مرجح، ضرورة فرض المساواة من كل وجه، وكذلك القاصد إلى مكان معين إذا عرض له طريقان متساويان من كل وجه، فإنه يختار أحدهما من غير سبب مرجح، مع تساويهما في الإمكان.

سلمنا أنه لابد للوجود من مرجح؛ ولكن ما المانع من كون المرجح لوجود الممكن ذاته، لا على وجه ينتهي إلى حد الوجوب المانع من العدم؛ بل بمعنى أن ذاته أولى بالوجود من العدم مع جواز فرض العدم؟

سلمنا أنه لابد من مرجح خارج ولكن لا نسلم أنه لابد أن يكون وجوديًا، فإن كان وجود الممكن مقابل لعدمه فكما جاز أن يكون عدم علة الوجود مرجعة للعدم؛ فما المانع أن يكون عدم علة العدم، أو عدم شرط العدم؛ مرجحًا للوجود؟

سلمنا أنه يمتنع أن يكون مرجح الوجود عدميًا ولكن ما المانع من كونه غير مكذوب ولا معدوم كما ذهب إليه الملاحدة؟

وبيان جواز ذلك: هو أن صفة الإمكان تابعة للماهية الممكنة، ومعلولة بها من حيث هي: لا موجودة، ولا معدومة، فإن الماهية من حيث هي موجدة، يستحيل أن تكون ممكنة العدم، من حيث هي: معدومة يستحيل أن تكون ممكنة الوجود، وصفة الإمكان ثابتة للماهية بالنسبة إلى الطرفين؛ فإذن علة صفة الإمكان للماهية من حيث هي؛ لا موجودة، ولا معدومة.

سلمنا أنه لابد وأن يكون المرجح موجودًا؛ ولكن ما المانع من كونه ممكنًا؟ و لم قلتم بامتناع التسلسل؟

قولكم: إما أن تكون العلل والمعلولات متعاقبة، أو معًا؛ فلم قلتم

بامتناع التعاقب؟

قولكم: إن لم يوجد منها شيء في الأزل، فلها أول وبداية.

فنقول: لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل؛ أن تكون الجملة غير أزلية؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد، أن يكون حكمًا على الجملة.

بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلي، والجملة أزلية. بمعنى تعاقب أحادها إلى غير النهاية.

سلمنا أنها غير متعاقبة؛ ولكن لم قلتم بوجود واجب الوجود؟

قولكم: النظر إلى الجملة غير النظر إلى الآحاد.

فنقول: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي؛ ليصح ما ذكرتموه، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحصر، صحته في غير المتناهي.

سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى، وأنه ممكن؛ ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية. وعند ذلك: فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد.

سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع من أن يكون مترجحًا بآحاده الداخلة فيه؟ لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها، ليلزم ما ذكرتموه؛ بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية.

وعلى هذا: فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة، ولا أن يكون المرجح للجملة، مرجحًا لنفسه، ولا لعلته.

سلمنا أنه لابد من وجود واجب الوجود؛ ولكن لا نسلم أنه غير قابل للعدم، كما ذكرتموه، وإنما يمتنع كونه قابلاً للعدم: أن لو امتنع انقلاب

الواجب إلى الممكن، أو الممتنع، وكذلك بالعكس؛ وهو غير مسلم، ولهذا قلتم بأن العالم ممتنع الوجود في الأزل، وجائز الحدوث. فإذا جاز انقلاب الممتنع جائزًا، مع أنه أحد قسمي الضروري؛ فلا مانع من انقلاب الواجب جائزًا، وانقلاب الجائز واجبًا.

وعلى هذا: فلا يمتنع على واجب الوجود العدم السابق، ولا العدم اللاحق؛ فلا يلزم أن يكون أزليًا، ولا أبديًا.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على إثبات واجب الوجود بالاعتبار الذي أردتموه، ولكنه معارض بما يدل على أنه غير ثابت.

وبيانه: أنه لا يخلو: إما أن يكون ممكنًا، أو ليس بممكن؟

فإن كان ممكنًا: فالممكن لا يكون واجبًا بالاعتبار المذكور.

وإن لم يكن ممكنًا: فما ليس ممكنًا أن يكون؛ لا يكون موجودًا؛ وما لا يكون موجودًا؛ فلا يكون واجب الوجود.

والجواب: أما منع احتياج الممكن إلى المرجح في وجوده: فغير صحيح؛ لأن الممكن قابل للوجود والعدم، وهما بالنسبة إلى ذات الممكن سيان.

وعند هذا قال بعض الأصوليين: والشيء الذي يكون كذلك يمتنع أن يدخل في الوجود؛ إلا بعد أن يصير وجوده راجحًا على عدمه؛ فكذلك الرجحان سابق على وجوده، ويمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان؛ هو وجوده؛ لأن ذلك الرجحان: لو كان صفة لوجوده؛ لكان متأخرا عن وجوده؛ لكنا بينا أنه متقدم على وجوده؛ وهو دور، فلذلك الرجحان؛ يجب أن يكون صفة لشيء آخر يلزم من وجوده وجوده، وذلك هو المؤثر؛ فثبت أن كل ممكن؛ فهو مفتقر إلى المؤثر.

وقال بعضهم: إذا كانت ماهية الممكن مقتضية للتساوي، والتساوي مقابل للرجحان، فلو حصل الرجحان؛ فيلزم اجتماع المتقابلين في شيء

واحد؛ وهو محال.

والحجتان باطلتان.

أما الأولى: فلأن الخصم قد يمنع توقف الدخول في الوجود على سابقة الترجيح، وأنه لا معنى للترجيح إلا الدخول في الوجود دون العدم، وكذلك بالعكس.

وعند هذا: فلا يكون الترجيح سابقًا على الوجود؛ ليلزم ما قيل من الدور.

كيف وأنه لو كان الترجيح سابقًا على الوجود؛ لكان صفة لغير الوجود حتى لا يفضي إلى الدور كما قرر. ولو كان كذلك؛ لكان الموصوف به هو الراجح، لا نفس الوجود؛ وهو محال.

وأما الثانية: فإنما يلزم أن لو كان حصول الرجحان مستندًا إلى ذات الممكن، وأما إذا لم يكن مستندًا إليها، ولا إلى غيرها؛ فلا.

والحق في ذلك أن يقال: إذا ثبت أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن متساويان؛ فاحتياج وقوع أحد المتساويين إلى المرجح معلوم بالضرورة؛ ولهذا فإن العاقل إذا رأى موضعًا خاليًا عن العمارة والأبنية المرتفعة، ثم رآه مشغولاً بها بعد ذلك، أو رأى صنعة محكمة؛ فإن عقله يضطره إلى العلم بوجود سبب موجب لذلك. ولو جاز في العقل وجود أحد الجائزين دون الآخر من غير مرجح؛ لما كان كذلك. وهذا مما لا يجد أحد من العقلاء في نفسه مخالفته، ولا مناكرته.

وعلى هذا: فما أوردوه من الشبه؛ فحاصله يرجع إلى التشكيك في البديهيات؛ وهو غير مقبول.

وعلى تقدير القبول؛ فنجيب عن كل ما ذكروه.

قولهم: تأثير المؤثر فيه: إما في حال وجوده، أو في حال عدمه.

قلنا: بل في حال وجوده، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده. حتى يقال بتحصيل الحاصل؛ بل بمعنى أنه لولا المؤثر؛ لما كان موجودًا في الحال التي فرض كونه موجودًا فيها.

قولهم: لو احتاج إلى المؤثر في وجوده؛ لاحتاج إلى المؤثر في عدمه.

قلنا: وهو كذلك؛ فإنه مهما كان الشيء ممكنًا؛ فلابد له من مرجح في وجوده، وعدمه؛ وإلا فهو واجب، أو ممتنع. فكما أنه في حال وجوده يفتقر إلى المرجح؛ فكذلك في حال عدمه.

قولهم: العدم نفي محض؛ فلا يكون أثرًا.

قلنا: معنى كونه أثرًا، لا بمعنى أنه شيء؛ بل بمعنى أنه لولا المؤثر؛ لما كان معدومًا. وسواء كان العدم طارئًا، أو أصليًا.

قولهم: المرجح للعدم: إما أن يكون هو المرجح للوجود، أو غيره.

قلنا: المرجح للعدم هو المرجح للوجود؛ لكن إن كان مرجحًا بذاته عند القائلين بذلك؛ فعدمه هو المرجح للعدم، لا نفس وجوده. وإن كان مرجحًا بالقدرة والإرادة عند القائلين به؛ فيصح أن يقال: إن عدم المعدوم في حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده، والإرادة بتخصيصه في ذلك الوقت. ويصح أن يقال بكونه مستنداً إلى قدرة قديمة، اقتضت عدمه، وإرادة قديمة اقتضت تخصيصه بذلك الوقت، كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت آخر، كما ذهب إليه القاضي أبو بكر في أحد قوليه.

قولهم: لو افتقر إلى مرجح في وجوده؛ فذلك المرجح: إما قديم، أو حادث على ما قرروه، فإنما يلزم أن لو كان مستند الحوادث موجبًا بذاته وطبعه حتى يلزم من حدوثه التسلسل، ومن قدمه؛ قدم معلوله، وليس كذلك؛ بل هو فاعل قديم مختار اقتضى بقدرة قديمة، وخصص بإرادة أزلية، وجود الحادث حال حدوثه من غير تقدم، ولا تأخر. ولا يلزم من قدم القدرة

والإرادة؛ قدم المقدور والمراد؛ إذ القدرة عبارة عن: معنى من شأنه تخصيص الحادث بالوجود، دون العدم؛ لا ما يلازمه الوجود.

والإرادة: عبارة عن معنى من شأنه تخصيص الحادث، بوقت دون وقت.

فإذا قيل: لم كانت الإرادة مقتضية للتخصيص بوقت دون وقت، مع قدمها، واستواء نسبتها إلى جميع الأوقات؟ فكأنه قيل: لم كانت الإرادة إرادة؟

وهو غير مسموع، كما لو قيل: لم كان الإنسان إنسانًا؟ والفرس فرسًا؟ ونحوه.

وهذا مما وافق عليه الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا: إن الأفلاك متحركة على الدوام؛ لتحصيل ما لها من الأوضاع الممكنة لها على جهة التعاقب، والتجدد؛ طلبًا للتشبه بمعشوقها، مقتضية للحركات الدورية، بإرادة قديمة للنفس الفلكية، وبتوسط الحركات الدورية، والاتصالات الكوكبية؛ وجد في عالم الكون والفساد، امتزاجات، واعتدالات، وحوادث عرضيات، وبتوسط هذه الامتزاجات، وتجدد قبول القابليات؛ وجدت الأنفس الإنسانية، والصور الجوهرية للعناصر والمركبات. لا بمعنى أنها الفاعلة لها؛ بل الفاعل لها إنما هو العقل الفعال. الموجود مع جرم فلك القمر، وما لم يوجد منها فليس لعدم الفاعل؛ بل لعدم القابل. فإذا تحقق القابل والفاعل موجود؛ لزم القول بوجودها.

قولهم: إن حاجة الممكن إلى المؤثر: إما واجبة، أو ممكنة؟

قلنا: كونه محتاجًا؛ لا معنى له؛ إلا أنه لا يتم وجوده دون المؤثر؛ وذلك لا يستدعى الاحتياج إلى مؤثر آخر؛ ليلزم التسلسل كما قيل.

فإن قيل: الحاجة نقيض لا حاجة؛ ولا حاجة يجوز اتصاف المعدوم المستحيل الوجود بها؛ فلا حاجة: عدم، وإلا كان الإثبات صفة للنفي المحض؛

وهو محال.

وإذا كان لا حاجة عدمًا؛ فالحاجة ثبوت.

ولا جائز أن تكون واجبة: وإلا لما كانت صفة مفتقرة إلى الموصوف؛ فلم يبق إلا أن تكون ممكنة.

وعند ذلك: فإن افتقرت إلى المرجح؛ لزم التسلسل، وإن لم تفتقر؛ فهو المطلوب.

وربما قيل في دفعه: لو دل على ما ذكرتموه على كون لا حاجة عدمًا؛ فلا يخفى أن نقيض امتناع، لا امتناع، والعدم الممكن يصح وصفه بأنه غير ممتنع؛ فلا امتناع يجب أن يكون عدمًا حتى لا يكون العدم موصوفًا بالثبوت، وما لزم من ذلك أن يكون امتناع المناقض له ثبوتيًا؛ فإن الامتناع صفة للممتنع، الذي ليس بثبوتي، فلو كان الامتناع صفة ثبوتية؛ لكان الثبوت صفة لما لا ثبوت له؛ وهو ممتنع.

وهو قدح في البديهيات؛ فلا يقبل.

والواجب أن يقال:

قد بينا أن معنى حاجة الممكن إلى المؤثر، أنه لا يتم وجوده دون المؤثر. فنقيض الحاجة بهذا التفسير، أنه يتم وجوده دون المؤثر.

وعلى هذا: فنقيض الحاجة، لا يتصور أن يكون صفة للممتنع، وإلا كان مما يتم وجوده، دون المؤثر، والممتنع غير موجود.

وعلى هذا: فقد اندفعت الشبهة الخامسة أيضًا.

قولهم: لو احتاج الممكن في ابتداء وجوده إلى المرجح؛ لاحتاج في حال بقائه. عنه جوابان.

الأول: منع اللزوم؛ فإنه لا يلزم من احتياج الممكن حال حدوثه إلى المرجح؛ احتياجه حال بقائه؛ إذ الباقي هو عين المترجح حالة الحدوث.

الثاني: أنه وإن احتاج حال بقائه إلى المرجح؛ فلا يلزم منه تحصيل الحاصل؛ فلأنه لا معنى لاحتياجه إلى المرجح حال بقائه، إلا أنه لولا المرجح؛ لما كان باقيًا.

قولهم: يلزم من ذلك خروج الأثر عن حقيقته عند فرض عدم المؤثر مسلم.

ولكن لا نسلم كون ذلك محالاً. كيف وأنه لو امتنع خروج الأثر عن حقيقته عند عدم علته؛ لامتنع انقلاب ما ليس موجودًا موجودًا؛ وهو خلاف شاهد الحوادث.

قولهم: تأثير المؤثر في الأثر صفة زائدة على ذات المؤثر، والأثر مسلم؛ ولكن لا نسلم أن التأثير صفة ثبوتية. وما ذكروه في بيانه؛ فقد سبق إبطاله في جواب الشبهة الرابعة.

وربما أجيب عن هذه الشبهة بأنها جارية في امتناع حدوث حادث ما في وقت معين؛ وهو غير ممتنع. وذلك أنه لو حدث حادث في وقت معين؛ فحدوثه في ذلك الوقت صفة زائدة على ذات الحادث؛ لأن الحدوث في ذلك الوقت نسبة بين الذات الحادثة، وذلك الوقت.

والنسبة بين الشيئين صفة زائدة عليها، ولأنا نعقل ذات الحادث، ونجهل كونه حادثًا في ذلك الوقت، والمعلوم مغاير للمجهول. وإذا كان صفة زائدة؛ فيجب أن تكون صفة ثبوتية؛ لأن نقيض الحدوث، لا حدوث. ولا حدوث: صفة للمستحيل؛ فيكون عدمًا؛ فالحدوث ثبوت. ولابد وأن يكون حادثًا في ذلك الوقت بحدوث آخر؛ فالكلام في ذلك الحدوث الثاني كالكلام في الحدوث الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وهو غير سديد؛ إذ لقائل أن يقول: الحدوث وإن كان صفة ثبوتية زائدة، وهو حادث؛ لكن بحدوث هو نفسه، لا بحدوث زائد عليه؛ فلا

تسلسل.

قولهم: التأثير صفة للأثر؛ فلا يكون التأثير متقدمًا عليه.

لا نسلم أن التأثير صفة للأثر؛ بل صفة للمؤثر؛ فلا يمتنع أن يكون متقدمًا عليه، والتأثير وإن كان مضايقًا للأثر، فلا يمتنع أن يكون متقدمًا عليه، كما في التقدم والتأخر، وأنهما وإن تضايقا؛ فالتقدم سابق على التأخر.

وإن سلمنا أن التأثير صفة للأثر؛ فلا يلزم أن يكون التأثير متقدمًا على الأثر؛ لضرورة افتقاره إليه؛ إذ المفتقر إليه أعم من المتقدم.

قولنا: المؤثر في الحادث: إما قديم، أو حادث.

قلنا: بل هو قديم.

قولهم: إن تأثيره في الأثر صفة متجددة، بعد أن لم تكن، ويلزم من ذلك التسلسل، أو الدور؛ وليس كذلك؛ فإنه وإن كان التأثير صفة متجددة؛ فلا معنى له غير وجود الحادث بقدرة المؤثر في وقت حدوث الأثر، وتجدد الإيجاد بالقدرة من مقتضيات القدرة القديمة؛ فإن القدرة عبارة: عما من شأنه تخصيص الحادث بالوجود، دون العدم. لا ما يلازمه التخصيص؛ فلا يلزم من ذلك وجود سبب آخر، ومؤثر آخر، فلا دور، ولا تسلسل.

قولهم: إن المخير بين قدحين، أو طريقين متساويين. قد يختار أحدهما من غير سبب مرجح.

قلنا: التساوي إنما وقع في الفرض والمقصود، وهو عندنا غير مفيد في الترجيح كما يأتي. والمرجح إنما هو القدرة المتعلقة بالإيجاد، والإرادة المخصصة؛ وهو موجود لا محالة. حتى أنه لو لم يكن قادرًا على أخذ أحد القدحين، أو سلوك أحد الطريقين، ولا تعلقت إرادته بأحدهما؛ فإن الترجيح يكون ممتنعًا.

قولهم: ما المانع أن تكون ذات الممكن أولى بالوجود من العدم، لا على

وجه ينتهي إلى حد الوجوب بالذات؟

قلنا: لو كانت ذاته أولى بالوجود، فإن لم تجز مع ذلك عدمه؛ فهو واجب لذاته، وليس ممكنًا؛ وهو خلاف الفرض.

وإن جوز مع ذلك عدمه؛ ففرض عدمه غير محال.

وعند فرض عدمه، فإن كان العدم أولى بذاته: فالأوقات متشابهة ويلزم من ذلك أن يكون الوجود والعدم أولى بالممكن معًا: وفيه جمع بين متقابلين؛ وهو محال.

وإن لم يكن العدم أولى به: فلابد له من علة خارجة، وإلا كان من الممكن قد ترجح من غير مرجح أصلاً؛ وهو محال.

فالمرجح للعدم عند ذلك: إما أن يكون مساويًا في اقتضائه للعدم لما اقتضى الوجود، أو راجحًا، أو مرجوحًا.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لامتنع عليه الوجود والعدم؛ إذ لا أولوية لأحدهما.

وإن كان الثاني، أو الثالث: فيلزم منه تعيين أثر الراجح، وامتناع أثر المرجوح. وقد قيل بجواز كل واحد منهما.

وهذه المحالات: إنما لزمت؛ من فرض أن الممكن أولى بالوجود من عدمه؛ فهو ممتنع.

قولهم: لا نسلم أن المرجح للوجود وجودي.

فقد قيل في جوابه: إنه لا فرق بين عدم المؤثر، وبين المؤثر العدمي.

وقد قيل أيضًا: إن العدمي لا تميز له في نفسه؛ لأنه لو كان متميزًا؛ لكان ذاتًا. وما ليس بمتميز؛ فلا يمكن إسناد الأثر إليه؛ وهما باطلان.

أما الأول: فلأن الخصم قد لا يسلم عدم الفرق بين عدم المؤثر، والمؤثر العدمي؛ ولهذا فإن عدم الشرط مؤثر في عدم المشروط، ولو عدم هذا المؤثر؛

بأن عدم عدم الشرط؛ لما لزم منه انتفاء المشروط.

وأما الثاني: فإنما يلزم في العدم المطلق دون العدم المضاف.

والأقرب في ذلك أن يقال:

لو كان المؤثر في حدوث الممكنات عدمًا: فهو إما قديم، أو حادث.

فإن كان حادثًا: فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل، أو الدور؛ وهما ممتنعان؛ كما سبق.

وإن كان قديمًا: فإما أن يتوقف تأثيره في الوجود الحادث على تجدد أمر لم يكن، أو لا يتوقف.

فإن كان الأول: فالتسلسل، أو الدور لازم.

وإن كان الثاني: فيلزم من قدم المؤثر؛ قدم الأثر، ومن حدوث الأثر؛ حدوث المؤثر، وهو خلاف الفرض، ولا يلزم على هذا إذا كان المؤثر وجوديًا؛ لإمكان اتصافه بالقدرة، والإرادة القديمة المؤثرة في تخصيص الحادث كما سبق؛ بخلاف المؤثر العدمي.

قولهم: ما المانع من كون المؤثر غير الموصوف بالوجود، ولا بالعدم؟

قلنا: بطلان أمر لا موجود، ولا معدوم، سيأتي في مسألة الأحوال.

قولهم: إن الإمكان معلل بالماهية، من حيث هي لا موجودة، ولا معدومة، إنما يلزم أن لو كان الإمكان صفة ثبوتية، وليس كذلك؛ فإنه لا معنى للإمكان غير سلب المحال من فرض الوجود والعدم، وبتقدير أن يكون صفة ثبوتية؛ فلا نسلم أن الماهية علة مؤثرة فيه؛ بل قابلة والقابل غير المؤثر.

وإن سلمنا أنها مؤثرة فيه؛ فما ذكروه إنما يلزم أن لو كان الوجود زائدًا على الماهية، وليس كذلك؛ بل الوجود هو نفس الماهية، والماهية نفس الوجود؛ كما يأتي في مسألة المعدوم، وهل هو شيء أم لا؟

قولهم: الماهية من حيث هي موجودة يمتنع أن تكون ممكنة العدم،

وكذلك بالعكس.

قلنا: إذا فرضنا الماهية موجودة؛ فمعنى كونها ممكنة العدم بأنه لو فرض العدم بدل الوجود؛ لما كان ممتنعًا. وكذلك بالعكس، والإمكان بهذا الاعتبار لا ينافيه الوجود، ولا العدم.

قولهم: لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل، صحة الحكم بذلك على الجملة.

قلنا: إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل -وهو بعض الجملة- فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجودًا في الأزل، وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجودًا في الأزل؛ فالجملة غير موجودة في الأزل؛ فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها.

قولهم: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي.

قلنا: مسمى الجملة: وهو ما وصفتموه بكونه غير متناه، ولا شك أنه غير كل واحد من الآحاد؛ إذ كل واحد من الآحاد متناه، والموصوف بما لا يتناهى: هو الأعداد المفروضة؛ بحيث لا يخرج منها واحد.

قولهم: لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

قلنا: إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد؛ فهو ظاهر الإحالة. وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد؛ فلا خفاء بكونها زائدة على كل واحد من الآحاد؛ وهو المطلوب.

قولهم: ما المانع من أن تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه؟

قلنا: إما أن يقال بترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها، أو بواحد منها.

فإن كان بواحد منها، فالمحال الذي ألزمناه حاصل.

وإن كان بمجموع الآحاد؛ فهو نفس الجملة المفروضة.

وفيه ترجح الشيء بنفسه؛ وهو محال.

قولهم: لا نسلم أن واجب الوجود لذاته غير قابل للعدم.

قلنا: لو كان قابلاً للعدم: فإما مع بقاء كونه واجب الوجود، أو لا بقاء كونه واجبًا.

فإن كان الأول: فهو محال؛ إذ الواجب هو ما لو فرض معدومًا، عرض عنه المحال لذاته.

وإن كان الثاني: فيلزم منه انقلاب حقيقة الواجب لذاته جائزًا، أو ممتنعًا؛ وقلب الحقائق محال.

ولو جاز ذلك؛ لما بقى الوثوق بالقضايا البديهية؛ لجواز انقلاب حقائقها، وعاقل ما لا يتردد في حصة القضايا البديهية، ولا يتشكك.

قولهم: لا يخلو: إما أن يكون الواجب بذاته ممكنًا، أو غير ممكن.

قلنا: ممكن بالمعنى العام: أي أنه غير ممتنع الوجود، وكونه ممكنًا بالمعنى العام لا ينافي الوجوب بالذات. كما لا ينافي الإمكان الخاص، وليس ممكنًا بالمعنى الخاص، وسلب الإمكان بالمعنى الخاص لا ينافي الوجود بالذات أيضًا، كما لا ينافي الامتناع، وإنما يمتنع كونه واجبًا لذاته، أن لو كان ممكنًا بالمعنى الخاص، أو غير ممكن بالمعنى العام.

وعلى هذا: فقد بان أنه لابد من موجود، هو واجب الوجود لذاته، وأنه يجب أن يكون أزليًا أبديًا، لا يتصور عليه العدم، متقدمًا عليه؛ ولا متأخرًا عنه.

المسألة الثانية
في حقيقة واجب الوجود وأنها مشاركة لباقي الحقائق في مسمى الحقيقة أو مخالفة لها[١]

وقد اختلف في ذلك:

فذهب بعض المتكلمين: إلى أن مسمى الحقيقة والذات، مشترك بين ذات واجب الوجود، وغيره من الذوات. وإنما تتميز ذات واجب الوجود، وحقيقته عن باقي الذوات؛ بوصف يكون أخص من وصف الإلهية، ولابد وأن يكون ثبوتيًا؛ فإن التمييز بين الذوات لا يحصل بالصفات السلبية: ككونه لا حد له، ولا نهاية، ولا جسم، ولا عرض، ونحوه.

لكن هل يجوز أن يكون ذلك الوصف مما يدرك، أم لا؟ اختلفوا فيه: وقد احتج صاحب هذا المذهب: على أن مسمى الحقيقة والذات مشترك بين جميع الذوات بحجتين:

الأولى: أنه يصح أن يقال الذوات: إما واجبة، وإما ممكنة، والذات هي مورد التقسيم، ومورد التقسيم يجب أن يكون واحدًا؛ فمسمى الذات واحد.

الثانية: هو أن المفهوم من مسمى الذات، لا يختلف باختلاف اعتقاد كون الذات واجبة، أو ممكنة، ولو كان مسمى الذات في الواجب والممكن مختلفًا؛ لاختلف باختلاف هذه الاعتقادات.

قال: وإذا ثبت أن مسمى الذات واحد، وأنه لا امتياز به بين الذوات؛ فلا خفاء بأن المفهوم من واجب الوجود متميز على المفهوم من ممكن الوجود، وليس التمايز في مسمى الذات؛ فتعين أن يكون بصفة زائدة على مسمى الذات؛ لأن ما به الافتراق غير ما به الاتفاق.

قال: وإذا ثبت أنه لابد من وصف زائد يكون به التمايز بين ذات

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٢٣٧/٤)، والمواقف للإيجي (٢٦٩).

واجب الوجود، وذوات الممكنات؛ فلا جائز أن يكون التمايز بصفات سلبية مختصة بكل واحدة من الذوات، أو ببعض الذوات دون البعض.

أما الأول: فلأن ما سلب عن إحدى الذاتين، إن كان مسلوبًا عن الذات الأخرى؛ فلا تمايز. وإن لم يكن مسلوبًا عن الذات الأخرى؛ فالذات الأخرى مختصة بوصف ثبوتي، لا سلبي.

وأما الثاني: فلأن الذوات متعددة متكثرة فإذا اختص بعضها بالوصف الوجودي، والبعض بسلبه. فإما أن يختص الواحد من الذوات بالثبوت، والباقي بالسلب، أو الواحد بالسلب، والباقي بالثبوت.

وعلى كلا التقديرين فالتمايز: وإن حصل بين ما اختص بالثبوت والسلب؛ فالتمايز بين الذوات المشتركة في الثبوت، أو السلب؛ ممتنع.

وأيضًا: فإنه لو استغنت الذات، من حيث إنها ذات عن الصفة مع اتحادها؛ لما وقع الفرق بين ذات السواد، وبين ذات البياض، والجوهر، والعرض، ونحوه. فإذن ما به التمايز وجودي.

ومن المتكلمين من قال: التمايز بالوصف الخاص، إنما يكون عند الاشتراك بين الذوات في مسمى الذات والحقيقة؛ وليس كذلك؛ بل واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقي الذوات، ولا مشاركة بينه وبينها في غير التسمية. محتجًا على ذلك بأنه: لو كان مسمى الذات متحدًا؛ لوجب الاشتراك بين واجب الوجود، وممكن الوجود فيما هو ثابت بالذات لكل واحد منهما؛ لأنه متى ثبت اقتضاء الذات لحكم لذاتها كان ذلك ثابتًا لها مهما كانت ثابتة، ويلزم من ذلك أن تكون ذات الممكن واجبة لذاتها؛ ضرورة ثبوت ذلك لها في واجب الوجود، وأن تكون ذات واجب الوجود ممكنة لذاتها؛ ضرورة ثبوت ذلك في ممكن الوجود؛ وكل ذلك محال.

فإن قيل: اختصاص واجب الوجود، وممكن الوجود بما اختص به من

الوجوب والإمكان ليس لمسمى الذات المشتركة؛ بل لما به تعين كل واحد منهما، وما به التعين مختلف.

قلنا: فالكلام في اختصاص كل واحدة من الذاتين بتعينها مع اتحاد مسمى الذات: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

قال: وعلى هذا: فمورد القسمة إلى الواجب، والممكن؛ ليس مسمى الذات؛ بل اسم الذات. والقول بأن مسمى الذات، لا يختلف باختلاف الاعتقادات من معنى الجوهر، والعرض، والواجب، والممكن؛ غير مسلم؛ بل الذي لا يختلف إنما هو الاسم، دون المسمى.

وإن سلمنا أن مسمى الذات واحد؛ ولكن لا نسلم أن التمايز لابد وأن يكون بوصف ثبوتي؛ بل جاز أن تكون ذات واجب الوجود متميزة عن غيرها من الذوات بسلب ما وجب لغيرها عنها؛ وتمايز باقي الذوات بصفات وجودية كل واحد منها مختص بصفة وجودية لا وجود لها في باقي الذوات الأخرى.

والقول بأنه لو استغنت الذات عن الصفة مع اتحادها؛ لما وقع الفرق بين الذوات المختلفة.

قلنا: عدم استغناء الذات عن الصفة المميزة، لا يوجب كون الصفة المميزة وجودية؛ فإن ما يقع به التمييز بين الذوات من الصفات أعم من كونها وجودية؛ فلا يلزم من عدم الفرق عند فرض عدم الاختلاف بالصفة؛ عدم الفرق مع فرض الاختلاف بالسلب، والإيجاب.

المسألة الثالثة

في أن وجود واجب الوجود هل هو نفس ذاته أو هو زائد على ذاته[1]

ذهبت الأشاعرة، والفلاسفة، وبعض المعتزلة: إلى أن وجود واجب الوجود لا يزيد على ذاته؛ بل ذاته وجوده، ووجوده ذاته.

وخالفهم في ذلك طائفة من المتكلمين.

أما حجة من قال بأن وجوده لا يزيد على ذاته: أنه لو كان وجوده زائدًا على ذاته لم يخل: إما أن يكون واجبًا، أو ممكنًا. لا جائز أن يكون واجبًا؛ لأنه مفتقر إلى الذات ضرورة كونه صفة لها، ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجبًا؛ فإذن وجوده لو كان زائدًا على ذاته؛ لما كان واجبًا؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكنًا.

وإذا كان ممكنًا: فلابد له من مؤثر كما سبق.

والمؤثر فيه: إما الذات، أو خارج عنها.

فإن كان الأول: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن الذات بسيطة لا تركيب فيها، وهي قابلة للوجود؛ فلو كانت مؤثرة؛ لكانت قابلة، وفاعلة، فلها قوتان: قوة القبول، وقوة الفعل. والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان؛ فإن الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

الثاني: أنها لو كانت مؤثرة في الوجود؛ فالمؤثر في الوجود، لابد وأن يكون موجودًا على ما تقدم؛ فإذن تأثير الماهية في وجودها مفتقر إلى وجودها؛ فالوجود مفتقر إلى نفسه؛ وهو محال؛ كما سبق.

وإن كان الثاني: وهو أن يكون المؤثر في الوجود غير ماهية واجب

---

(١) انظر: درء التعارض (٤/٢٣٩).

الوجود، فوجود واجب الوجود، مستفاد له من غيره، وكل ما استفاد وجوده من غيره؛ فليس واجبًا لذاته.

وهذه المحالات: إنما لزمت من كون وجوده زائدًا على ذاته؛ فلا يكون زائدًا.

وهذه الحجة ضعيفة؛ إذ لقائل أن يقول: ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبًا لنفسه؟

قولكم: لأنه مفتقر إلى الماهية، والمفتقر إلى غيره، لا يكون واجبًا لنفسه. لا نسلم أن الواجب لنفسه؛ لا يكون مفتقرًا إلى غيره؛ بل الواجب لنفسه: هو الذي لا يكون مفتقرًا إلى مؤثر فاعل، ولا يمتنع أن يكون موجبًا لنفسه.

وإن كان مفتقرًا إلى القابل؛ فإن الفاعل الموجب بالذات؛ لا يمتنع توقف تأثيره على القابل. وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه، أو لما هو خارج عنه. وهذا كما يقوله الفيلسوف في العقل الفعال؛ فإنه موجب بذاته للصور الجوهرية، والأنفس الإنسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفًا على وجود الهيولي القابلة.

وإن سلمنا أنه لابد وأن يكون ممكنًا؛ ولكن لا نسلم أن حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر؛ بل الممكن هو المفتقر إلى الغير. والافتقار إلى الغير؛ أعم من الافتقار إلى المؤثر. وقد تحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة.

سلمنا أنه لابد من مؤثر؛ فلم قلتم بامتناع كون الذات هي المؤثرة؟

قولكم: إنها قابلة، وفاعلة؛ مسلم؛ ولكن لم قلتم بامتناع ذلك في البسيط الواحد؟ فإن القبول، والفعل غير خارج عن النسب والإضافات، ولا مانع من اتصاف البسيط الواحد بنسب مختلفة: كاتصاف الوحدة التي هي مبدأ العدد: بأنها نصف الاثنين، وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وهلم جرا.

والذي يخص الفيلسوف أن يقال:

ما المانع من أن تكون القابلية والفاعلية باعتبار صفات لا تُوجب التعدد والتكثر في ذات البسيط الواحد، ولا توجب التسلسل؟ كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلول الأول لذات واجب الوجود. فإنكم قلتم: الصادر عنه: عقل، ونفس، وجرم: هو جرم الفلك الأقصى؛ وذلك باعتبارات متعددة؛ لضرورة أن الواحد -عندكم- لا يصدر عنه إلا واحد.

فإن كانت هذه الاعتبارات صفات وجودية، وأمورًا حقيقية؛ فقد ناقضتم مذهبكم في قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

وإن لم تكن هذه الاعتبارات صفات وجودية، ولا موجبة للتكثر، ولا للتسلسل؛ فما المانع من كون الذات الواحدة قابلة، وفاعلة بمثل هذه الاعتبارات؟

وأما الوجه الثاني: في بيان امتناع كون الذات مؤثرة: فلا مخرج عنه، وإلا لجاز إسناد الأمور الحادثة إلى ما ليس بموجود، ولا معدوم، وبطل القول بوجوب واجب الوجود.

وإنما الطريق في الرد على هذه الحجة بالاقتصار على هذه الإشكالات السابقة.

فإن قيل: فكما يمتنع تأثير الذات في الوجود؛ لما فيه من افتقار الوجود إلى الوجود، فيمتنع أن تكون الذات قابلة للوجود؛ لأن القابل للوجود، لابد وأن يكون موجودًا؛ وفيه افتقار الوجود إلى الوجود.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من ضرورة كون الفاعل للوجود موجودًا، أن يكون القابل للوجود موجودًا؛ بل شرطه أن يكون ثابتًا، والثابت أعم من الموجود.

وأما القائلون بأن الوجود زائد على ذاته؛ فقد احتجوا بحجج:

الأولى: قالوا: لا خفاء بصحة قول القائل: ذات واجب الوجود موجودة.

وهو حكم تصديقي يستدعي محكومًا عليه، ومحكومًا به، فلو كانت ذاته وجوده؛ كان حاصل القضية ذاته، ذاته، أو وجوده، وجوده؛ وهو هذر من الكلام.

الثانية: أنه قد يعقل وجود واجب الوجود، من يجهل حقيقته، والمعلوم يجب أن يكون مغايرًا للمجهول.

الثالثة: أن مفهوم الوجود واحد مشترك بين جميع الموجودات على السوية، كما سيأتي في المسألة الرابعة. والمفهوم من الذات مختلف كما سبق. وعند ذلك فيجب أن يكون زائدًا على الذات لثلاثة أوجه:

الأول: أن ما به الاختلاف يجب أن يكون غير ما به الاتفاق.

الثاني: أنه إذا كان الوجود هو نفس الماهية، والوجود مشترك؛ فليس القول بأن وجود واجب الوجود علة لوجود غيره، أولى من العكس.

الثالث: أنه إذا كان مسمى الوجود واحدًا، فلو كان هو نفس الذات؛ لكان مسمى الذات واحدًا، ويلزم من ذلك أن كل ما كان ثابتًا لبعض الموجودات بمقتضى ذاته أن يكون ثابتًا للآخر ضرورة الاتحاد في المقتضى، ويلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود ممكنًا لذاته ضرورة الاتحاد في المقتضى، ويلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود ممكنًا لذاته ضرورة أن غيره من الموجودات ممكنًا لذاته، وأن يكون غيره واجبًا لذاته ضرورة مشاركته لواجب الوجود في المقتضى لوجوب الوجود؛ وفيه ما يوجب جعل الواجب ممكنًا، والممكن واجبًا؛ وهو قلب الحقيقة؛ فيمتنع.

وهذه الحجج أيضًا بعيدة عن التحصيل؛ بل أبعد مما تقدم.

أما الحجة الأولى: فلقائل أن يقول: الحمل، والوضع، والمحكوم به، والمحكوم عليه؛ ليس في المعنى؛ بل في اللفظ. وعند اختلاف اللفظ لا يكون هذرًا؛ بل هو كقول القائل: الإنسان بشر، وكذا في جميع الألفاظ المترادفة؛

فإنه قد يقصد به بيان أن مدلول أحد اللفظين: هو مدلول الآخر بخلاف ما إذا اتحد اللفظ.

وأما الحجة الثانية: فمبنية على أن الوجود زائد على الحقيقة، وإلا فمع القول بأن الوجود هو نفس الحقيقة يمتنع تسليم العلم بالوجود مع الجهل بالحقيقة.

وأما الحجة الثالثة: فمبنية على أن المفهوم من الوجود واحد مشترك بين واجب الوجود، وممكن الوجود، وسيأتي إبطاله في المسألة التي بعدها إن شاء الله.

فهذه هي عمدة الفريقين. وإن كانت حجة المذهب الأول أشبه. وعسى أن يكون عند غيري تحقيق أحد الطرفين.

المسألة الرابعة
في أن وجود واجب الوجود مشارك لوجود سائر الممكنات في المعنى أم لا؟[1]

وقد اختلف في ذلك:

فمذهب الأشعري، وأبي الحسين البصري: أنه غير مشارك لباقي الوجودات في معناه، وإنما هو مشارك لها في الاسم.

وذهب الحذاق من الفلاسفة، وبعض المتكلمين: إلى أن مفهوم الوجود في الكل واحد.

وقد احتج من قال بالاختلاف: بأن وجود واجب الوجود نفس ذاته، وذاته مخالفة لباقي الذوات على ما تقدم من برهان كل واحدة من المقدمتين؛ فمسمى الوجود يكون مختلفًا؛ وقد عرف ما فيه.

وأما حجة القائلين باتحاد مسمى واجب الوجود، بين واجب الوجود وغيره؛ فمن أربعة أوجه:

الأول: هو أنه يصح تقسيم الوجود: إلى الواجب، والممكن، والقديم، والحادث؛ فالوجود مورد القسمة، وكل ما يكون مورد القسمة يجب أن يكون واحدًا؛ فالوجود واحد.

الثاني: هو أنا إذا اعتقدنا شيئًا موجودًا؛ فاعتقاد كونه موجودًا، لا يختلف باختلاف الاعتقادات بكون واجبًا، أو ممكنًا، أو بكونه جوهرًا، أو عرضًا، أو سوادًا، أو بياضًا، إلى غير ذلك. ولو لم يكن المفهوم من الوجود في الكل واحدًا؛ لاختلف باختلاف الحقائق.

الثالث: أنا إذا قلنا: هذا الوجود خاص، كان هذا الحكم تصديقيًا حقًا. والتصديق يستدعي سابقة التصور، وأحد التصورين الوجود مطلقًا. والآخر

---

(١) انظر: المواقف للإيجي (ص٤٨).

الخاص؛ فالتصور للوجود المطلق، سابق على التصور للوجود الخاص، ولا معنى للوجود المطلق؛ إلا ما كان صالحًا لاشتراك كثير من الموجودات فيه؛ فيكون مسمى الوجود من حيث هو وجود متحدًا.

الرابع: هو أن قول القائل: مسمى الوجود غير مشترك فيه من الماهيات إما أن يكون المراد به: الوجود المطلق، أو الخاص. فإن أراد به الوجود الخاص: فلا نزاع فيه، ولا حاجة إلى نفي ما وقع الاتفاق عليه. وإن أراد به الوجود المطلق: فالحكم على الوجود المطلق بأنه لا يقع الاشتراك فيه؛ اعتراف بالوجود المطلق؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور؛ فيكون القول متناقضًا؛ إذ الوجود المطلق هو الصالح للاشتراك فيه؛ فالقول بأنه لا اشتراك فيه يكون تناقضًا.

وفي هذه الحجج نظر أيضًا.

أما الحجة الأولى، والثانية: فقد سبق الكلام عليهما في مسألة أن مسمى الذات واحد، أم لا؟

وأما الحجة الثالثة: فمندفعة؛ إذ لقائل أن يقول: الحاصل من قولنا: هذا الوجود خاص: أنه مخالف بذات لباقي الوجودات؛ وذلك لا يستدعي كون مطلقًا.

وأما الحجة الرابعة: فالمراد من قولنا مسمى الوجود ليس مشتركًا فيه بين الذوات: أي أنه ليس لاسم الوجود مسمى مشتركًا فيه من الذوات، وليس حكمًا بعدم الاشتراك على مسمى متحقق، ولا مطلقًا، ولا خاصًا؛ ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين.

وغاية ما يلزم من ذلك التأويل بحمل اللفظ على ما ليس ظاهرًا فيه؛ وهو غير بعيد. والأقرب من المذهبين إنما هو الأول؛ لما تقدم.

النوع الثاني
في الصفات النفسانية لذات واجب الوجود

ويشتمل على إحدى عشرة مسألة:

الأولى: في إثبات الصفات النفسانية على وجه عام.

الثانية: في إثبات صفة القدرة.

الثالثة: في إثبات صفة الإرادة.

الرابعة: في إثبات صفة العلم.

الخامسة: في إثبات صفة الكلام.

السادسة: في إثبات الإدراكات.

السابعة: في إثبات صفة الحياة.

الثامنة: في أنه هل له صفة زائدة على هذه الصفات؟

التاسعة: في أن الصفة هل هي نفس الوصف، أو غيره.

العاشرة: في أن الصفة هل هي نفس الموصوف، أو غيره؟ أو لا هي هو، ولا هي غيره؟ وأن الصفة هل توصف، أم لا؟

الحادية عشرة: في تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها، وأنه وجودي، أو لا؟

المسألة الأولى

في إثبات الصفات النفسانية على وجه عام

مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أن الواجب بذاته قادرة بقدرة؛ مريد بإرادة، عالم بعلم، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة، وهذه كلها صفات وجودية، أزلية زائدة على ذات واجب الوجود.

وذهبت الفلاسفة، والشيعة: إلى نفيها.

ثم اختلفت الشيعة:

فمنهم: من لم يطلق عليها شيئًا من الأسماء الحسنى.

ومنهم: من لم يجز خلوه عنها.

وأما المعتزلة: فلم تفصيل مذهب في الصفات يأتي شرحه في كل مسألة على التفصيل.

ونحن الآن نبتدئ بمعتمد المعطلة، والتنبيه على وجه فساده، ثم نذكر ما هو معتمد أهل الحق في ذلك فنقول:

قالت النفاة: لو قدر له صفات وجودية؛ زائدة على ذاته: فإما أن تكون كلها واجبة، أو ممكنة، أو البعض واجب، والبعض ممكن.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ هي مفتقرة إلى الذات، ضرورة كونها صفات الذات، والمفتقر إلى غيره، لا يكون واجبًا لذاته.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا لافتقرت إلى علة موجبة لها، والعلة الموجبة لها: إما الذات، أو غيرها. لا يمكن أن يكون الموجب لها الذات؛ إذ الذات قابلة لها، والقابل لا يكون هو الفاعل من جهة كونه قابلاً، وإن كان من جهتين، فالجهات لابد وأن تكون وجودية؛ فإن نقيض الجهة، لا جهة، ولا جهة عدم؛ فالجهة وجود؛ والكلام في تلك الجهات: كالكلام في الأول؛ ويلزم من التسلسل، أو الدور الممتنع؛ وهما ممتنعان.

وإن كان الموجب لها غير الذات: فواجب الوجود مفتقر إلى غيره في إفادة كمالاته له، ويلزم أن يكون مشروطًا بالنظر إلى ذلك الغير؛ وهو ممتنع.

ثم ذلك الغير: إما أن يكون قديمًا، أم محدثًا.

لا جائز أن يكون قديمًا؛ إذ لا قديم عندكم سوى واجب الوجود، وصفاته.

وإن كان حادثًا: فصفات واجب الوجود تكون حادثة، ضرورة حدوث المحدث لها؛ وهو غير قابل لحلول الحوادث في ذاته؛ كما يأتي بعد.

وإن كان الثالث: وهو أن يكون البعض منها واجبًا، والبعض ممكنًا: فبطلان كل واحد منهما؛ بما به بطلان القسمين الأولين؛ فإذن واجب الوجود؛ واجب من جميع جهاته، وليس له صفات وجودية زائدة على ذاته، ولا ما يوجب فيه تعددًا، ولا كثرة. وما يوصف به واجب الوجود فلا يخرج عن أن يكون من أسماء الذات: كقولنا: إنه ذات، ووجود وما هية، وشيء، ومعنى، ونحوه.

أو من الصفات السلبية: كقولنا: إنه واجب: أي لا يفتقر إلى غيره في وجوده، ونحوه.

أو الإضافية: كقولنا: إنه جواد، وعلة، ومبدأ، وخالق، ومبدع ونحوه.

وأما ما يخص المعتزلة، والشيعة: فإنهم قالوا:

لو كان له صفات وجودية زائدة على ذاته؛ لم يخل: إما أن تكون هي هو، أو هي غيره.

فإن كانت هي هو؛ فلا صفة له زائدة عليه.

وإن كانت غيره، فإما قديمة، أو حادثة.

فإن كانت قديمة: فالقدم أخص وصف الإلهية؛ وذلك يفضي إلى القول بتعدد الآلهة؛ وهو ممتنع؛ كما يأتي:

وإن كانت حادثة: فيلزم أن يكون واجب الوجود محلاً للحوادث؛ وهو ممتنع؛ كما يأتي.

وأيضًا: فإنه لو قام به صفات وجودية؛ لكانت مفتقرة إلى الذات في وجودها. وذلك يؤدي إلى إثبات خصائص الأعراض لصفات واجب الوجود؛ وهو محال.

وأيضًا: فإن الله -تعالى- كفر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة، وهي: الذات، والعلم، والحياة. فمن أثبت له ذلك، وزيادة؛ كان أولى بالتكفير.

والجواب:

أما الشبهة الأولى: فقد سبق الجواب عنها، في مسألة أن وجود واجب الوجود، هل هو زائد على ذاته، أم لا؟

وما قيل من أن القدم أخص وصف الإله تعالى، فإن أريد به أنه خاص بالله تعالى على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماة؛ فمسلم؛ ولكن ليس على ذلك ما يدل على نفي القدم عن صفاته.

وإن أريد أنه غير متصور أن يعم شيئين على وجه يدخل فيه ذات واجب الوجود، في حالة العدم؛ على ما لا يخفى.

وقد أجاب بعض الأصحاب عن هذه الشبهة: بأن قال:

لو كان القدم أخص وصف الإلهية؛ فمفهومه لا محالة يزيد على مفهوم كونه موجودًا. وعند ذلك فالوجود: إما أن يكون أعم من القدم، أو أخص منه.

فإن كان أعم: فقد تركبت ذات الإله تعالى من وصفين؛ أعم، وأخص.

وإن كان أخص: فيلزم أن يكون كل موجود إلهًا؛ وينقلب الإلزام.

وهو غير صواب؛ لجواز أن لا يكون أعم ولا أخص، بناء على أن مسمى الوجود مختلف؛ وإن اتحد اسم الوجود؛ كما سبق.

ولا يلزم من تعدد مفهوم اسم الوجود والقدم، التكثر في اسم مدلول اسم الإله -تعالى- إلا أن يكون المفهوم من القدم معنى وجوديًا، وأمرًا حقيقيًا؛ وليس كذلك؛ بل حاصله يرجع إلى سلب الأولية لا غير. وهذا بخلاف الصفات الوجودية التي سلبت عنها الأولية.

وأما القول بأن قيام الصفات بذاته؛ يفضي إلى ثبوت خصائص الأعراض لها؛ فإنما يستقيم، أن لو ثبت أن خاصية العرض قيامه بالمحل مطلقًا؛ وليس كذلك؛ بل خاصية العرض وجوده في الحيز تبعًا لمحله فيه؛ وهو غير متصور في صفات الإله -تعالى- أو نقول: إن خاصية العرض: قيامه بالمحل مع حدوثه، وتجدده؛ وهو أيضًا غير متصور في صفات الله -تعالى-.

وأما تكفير النصارى: فلم يكن بإثباتهم العلم، والحياة؛ بل بإثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ﴾ [المائدة: ٧٣]. هذا ما اعتمد عليه النفاة.

وأما أهل الإثبات:

فقد سلك بعضهم في الإثبات مسلكًا ضعيفًا: وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولاً. ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيًا.

فقالوا: العالم -لا محالة- على غاية من الحكمة، والإتقان، وهو -مع ذلك- جائز وجوده، وجائز عدمه؛ كما سيأتي.

وهو مستند في التخصيص، والإيجاد إلى واجب الوجود؛ كما سيأتي أيضًا.

فيجب أن يكون قادرًا عليه، مريدًا له، عالمًا به، كما وقع به الاستقراء في الشاهد؛ فإن من لم يكن قادرًا، مريدًا له، عالمًا به، كما وقع به الاستقراء في الشاهد؛ فإن لم يكن قادرًا؛ لا يصح صدور شيء عنه. ومن لم يكن مريدًا؛ لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه دون البعض أولى من العكس؛ إذ

نسبتها إليه نسبة واحدة. ومن لم يكن عالمًا بالشيء لا يتصور منه القصد إلى إيجاده، ولا الإتقان، والإحكام في صنعه.

قالوا: وإذا ثبت كونه قادرًا، مريدًا، عالمًا؛ وجب أن يكون حيًا؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات؛ على ما عرف في الشاهد، وما كان له في وجوده أو عدمه شرط، لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا، ويلزم من كونه حيًا؛ أن يكون سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، فإن من لم يثبت له هذه الصفات من الأحياء، فهو متصف بأضدادها، كالعمى، والطرش، والخرس؛ على ما عرف في الشاهد أيضًا، والإله تعالى يتقدس عن الاتصاف بهذه الصفات.

قالوا: وإذا ثبتت هذه الأحكام؛ فهي في الشاهد معللة بالصفات، فالعلم في الشاهد؛ علة كون العالم عالمًا، والقدرة؛ علة كون القادر قادرًا، وعلى هذا النحو في باقي الصفات، والعلة لا تختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

وأيضًا: فإن حد العالم في الشاهد؛ من قام به العلم، والقادر من قامت به القدرة، وعلى هذا النحو، والحد أيضًا لا يختلف لا شاهدًا، ولا غائباً.

وأيضًا: فإن شرط العالم في الشاهد؛ قيام العلم به، وكذلك في القدرة وغيرها، والشرط لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

وأعلم أن هذه الحجة: مما يضعف التمسك بها جدًا؛ فإن حاصلها يرجع إلى الاستقراء في الشاهد، وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل، وقد سبق إبطاله في الفصل السابع من الباب الثاني في الدليل.

والذي نريده ههنا، أن نقول:

القياس ههنا يعترف بالتفاوت بين صفات الغائب، والشاهد، حتى أن القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده الإيجاد بخلاف القدرة في الغائب، وكذلك الإرادة في الشاهد، لا يتصور بها التخصيص، بخلاف الإرادة في الغائب. وعلى هذا النحو في باقي الصفات. فإذن ما وجد في الشاهد غير

موجود في الغائب، وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد؛ فلا يصح القياس.

وأيضًا: فإن التوصل من الصفات الإحكامية في حق الغائب، إلى الصفات النفسانية يوجب أن تكون الصفات الإحكامية، أعرف من الصفات النفسانية، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفتها. وإذا كانت الصفات النفسانية، أخفى فكيف توجد في حد الصفات الإحكامية وشرط المعرف؛ أن يكون أعرف مما يعرف به.

ولما تخيل بعض الأصحاب ضعف هذه الطريقة؛ لم يستند في إثبات أحكام الصفات عند ظهور الإتقان في الكائنات، وكذا في إثبات الصفات عند ثبوت أحكامها، إلي غير الضرورة، ودعوى البديهية، دون إلحاق الغائب الشاهد.

وهو بعيد أيضًا؛ فإن العلم الضروري بذلك، وإن كان واقعًا في الشاهد جريًا على العادة، فإن من رأى بناء مرتفعًا، وصناعة محكمة في الشاهد؛ اضطره عقله إلى العلم بعلم صانعه، وقدرته، وإرادته، إلى غير ذلك من الصفات، ولا يلزم مثله في الغائب؛ وإلا لاطرد ذلك فيما نعلمه بالضرورة في الشاهد: من كون صانع البناء المحكم حيوانًا، متحركًا بالإرادة، مغتذيًا، ناميًا، مولدًا؛ وليس كذلك.

وأيضًا: فإنه لو خلى الإنسان، ودواعي نفسه من مبدأ نشوه، إلى آخر عمره من غير التفات إلى نظر، أو تقليد؛ لم يجد من نفسه العلم بذلك في حق الغائب أصلاً. ولو كان بديهيًا؛ لما كان ولما خالف فيه أكثر العقلاء وإن اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد تؤمن المقابلة بمثله في طرف النقيض. هذا كله بعد تسليم ثبوت أحكام لهذه الصفات، ووراء قيام الصفات بالذات؛ وإلا فالاستدلال باطل.

والقول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات مع كونه حيًا؛ لكان متصفًا بما يقابلها؛ فالتحقيق فيه يتوقف على بيان حقيقة المتقابلين، وبيان أقسامها؛ فنقول:

أما المتقابلان: فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة.

وهو إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق، ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين.

فالأول: هما المتقابلان بالسلب، والإيجاب؛ وهو تقابل التناقض. والتناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب، والسلب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا الكذب لذاتيهما كقولنا: زيد حيوان. وزيد ليس حيوانًا. ومن خاصيته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق، أو الكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين، ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر.

والثاني: فلا يخلو: إما أن يتحافظا، أو لا يتحافظا.

فإن تحافظا: فهما المتقابلان بالتضايف: وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر كقولنا: زيد أب، زيد ابن. وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه على الآخر في الفهم.

وإن لم يتحافظا: فإما أن يسد كل واحد منهما الآخر، أو لا يسد.

فإن كان الأول: فهما المتقابلان بالتضاد. والمتضادان كل أمرين يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق، وسد كل واحد منهما الآخر. وسواء كانا وجودين: كالسواد، والبياض. أو وجود، وعدم: كالزوجية، والفردية.

ومن خواصه جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر في بعض صوره، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر: كالصفرة، والحمرة بين السواد، والبياض.

وإن كان لا يسد كل واحد منهما الآخر: فهو تقابل العدم والملكة.

أما الملكة بالمعنى الخاص: فهو معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتًا للشيء. إما بحق جنسه: كالبصر للإنسان، أو بحق نوعه: ككتابة زيد، أو بحق شخصه: كاللحية للرجل.

وأما العدم المقابل لها: فهو ارتفاع هذه الملكة. وسواء كان ذلك في وقت الإمكان: كالأمية بعد البلوغ، أو قبله: كعدم الكتابة في حال الصغر. وسواء كان مما يزول: كالمرودة، أو لا يزول: كالعمى.

ولما لم تكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر، لا يقال له أعمى ولا بصير. ومن خواص هذا التقابل: جواز انقلاب الملكة إلى العدم، ولا عكس.

وعلى هذا إن أريد التقابل ههنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب: وهو أنه لا يخلو من كونه سميعًا، وبصيرًا، ومتكلمًا، أو ليس؛ فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل.

وإن أريد بالتقابل تقابل المتضايفين: فهو غير متحقق بين البصر، والعمى، والسمع، والطرش، ونحوه.

ثم وإن كان من قبيل تقابل التضايف؛ فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين؛ ثبوت الآخر؛ بل ربما انتفيا معًا.

وإن أريد بالتقابل تقابل الضدين: فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلاً لتوارد الأضداد عليه؛ وهو غير مسلم. وإن كان قابلاً فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر؛ لجواز اجتماعهما في العدم، ووجود واسطة بينهما. ولهذا يصح أن يقال: الباري -تعالى- ليس بأسود، ولا أبيض.

وإن أريد بالتقابل تقابل العدم، والملكة: فلا يلزم أيضًا من نفي الملكة تحقق العدم، ولا بالعكس؛ إلا في محل يكون قابلاً لهما؛ ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى، ولا بصير. والقول بكون الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى؛

دعوى محل النزاع، والمصادرة على المطلوب.

وعلى هذا: فقد امتنع لزوم العمى، والخرس، والطرش في حق الله تعالى، من ضرورة نفي البصر، والسمع، والكلام عنه.

وأما المعتزلة:

فإنهم قالوا في إبطال إلحاق الغائب بالشاهد في هذه الصفات: أن هذه الأحكام؛ وهي العالمية، والقادرية، والمريدية، ونحوها؛ واجبة لله -تعالى- والواجب لا يفتقر إلى ما يعلل به كما في الشاهد؛ فإن التحيز للجوهر، وقبول الجوهر للعرض، لما كان واجبًا؛ لم يفتقر إلى علة. وإنما المفتقر إلى العلة؛ ما كان في نفسه جائزًا غير واجب، وذلك ككون العالم عالمًا في الشاهد، وكالموجود الحادث ونحوه.

قال بعض الأصحاب:

قولكم: بأن الواجب لا يعلل، والجائز هو المعلل؛ منتقض في كلا الطرفين.

أما انتقاض طرف الجواز: فهو أن الوجود الحادث جائز، وليس معللاً.

وأما انتفاض طرف الوجوب: فهو أن كون العالم عالمًا في الشاهد، بعد أن ثبت، واجب، وهو معلل؛ ورده غير صحيح.

أما قوله: الوجود الحادث جائز، وليس معللاً. إنما يلزم أن لو قيل: إن كل جائز معلل بالصفة، وليس كذلك؛ بل إنما قالوا: لا يعلل إلا الجائز، ولا يلزم من كون التعليل لا يكون إلا للجائز؛ أن يكون كل جائز معللاً.

وأما قوله: بأن العالم في الشاهد -بعد أن ثبت كونه عالمًا- واجب وهو معلل؛ فغير صحيح؛ وذلك لأن الواجب ينقسم: إلى ما وجوبه بنفسه، وإلى ما وجوبه مشروط بغيره.

فإن أريد أنه واجب بالمعنى الأول: فقد ناقض؛ حيث جعله معللاً، فإن

الواجب بنفسه ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره.

وإن أراد به الواجب بالمعنى الثاني: فلا يخرج عن كونه جائزًا؛ فإن كل ما وجوبه بغيره؛ فهو جائز بنفسه، على ما سبق. وإذا كان جائزًا؛ فتعليله غير ممتنع.

وما يمتنع تعليله؛ ليس إلا ما كان واجبًا بنفسه، أو ممتنعًا.

وهذا وإن كان واجبًا؛ فليس وجوبه بنفسه؛ فلا يتجه به النقض.

وأيضًا: فإن الخصم قد يسلم ثبوت هذه الأحكام للباري -تعالى- ولكن على وجه تكون النسبة بينها، وبين أحكام ذواتنا على نحو النسبة بين ذاته، وذواتنا.

وعند ذلك؛ فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين تعليل الآخر؛ وإن وقع الاشتراك بينهما في التسمية على ما لا يخفى. ولا يلزم عليه أن يقال. فما تذكرونه في العلة مع المعلول، لازم لكم في الشرط مع المشروط؛ حيث أنكم قلتم: إن الباري حي؛ ضرورة كونه شرطًا لكونه عالمًا، وقادرًا، ومريدًا في الشاهد. فما هو اعتذاركم في الشرط؛ هو اعتذارنا في العلة. فإن الخصم قد لا يسلم أن طريق إثبات كونه حيًا، جهة الاشتراط؛ بل غيره من الطرق.

وكيف أن البنية المخصوصة عنده شرط في الشاهد، ومع ذلك لم تلتزم اطراد ذلك في الغائب، فكيف يلتزم الاطراد في غيره؟

وإنما الطريق في الرد على المعتزلة فيما أوردوه أن يقال:

إن أردتم بكونها واجبة للباري -تعالى- أنها لا تفتقر إلى علة؛ فهو المصادرة على المطلوب.

وإن أردتم أنه لابد منها لواجب الوجود؛ فذلك لا ينافي التعليل بالصفة.

والقول بأن التحيز للجوهر، وقبوله للعرض في الشاهد لما كان واجبًا؛ لم يفتقر إلى علة: فمبنى على فاسد أصولهم في قولهم: إن هذه توابع الحدوث،

وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة، ولا ينسب إلى فعل فاعل.

وهو غير صحيح عن أهل الحق؛ بل كلما تخيل في الأذهان فما له وجود عيني أصليًا كان، أو تابعًا فهو مقدور لله -تعالى-، وهو مخلوق له، وليس شيئًا مما يفرض في الشاهد واجبًا لنفسه. اللهم إلا أن يعني بكونه واجبًا، أنه لازم لما هو ثابت له على وجه لا تقع المفارقة بينهما أصلاً؛ لكن الواجب بهذا التفسير غير مانع من تعليله؛ كما سبق.

فإن قيل: هذه الأمور اللازمة وإن كانت مفتقرة إلى فاعل مرجح؛ لكنها لا تفتقر إلى صفة قائمة بمحلها -تكون علة لها- كما في افتقار العالمية في الشاهد إلى صفة العلم -وهو المقصود بلفظ العلة-، وإذا لم يفتقر إلى علة، لكونها لازمة؛ فكذلك فيما نحن فيه.

قلنا: تفسير عدم افتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور -وإن كان صحيحًا- فقولهم: إنها لا تفتقر إلى العلة لكونها لازمة، ممنوع؛ بل لا مانع من أن تكون معللة -وإن كانت لازمة-، وتكون علتها ملازمة أيضًا.

والقول بأنه لا يعلل إلا ما كان جائزًا، فإنما ينفع أن لو كانت هذه الأحكام غير جائزة، ولا يمتنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم المحال عنه؛ لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه؛ فيكون واجبًا لذاته.

وقد يكون فرض المحال لازمًا عن أمر خارج -وإن كان الشيء في نفسه جائزًا- وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علته: كالكسر مع الانكسار، ونحوه؛ فلما لم يبينوا أن المحال اللازم عند فرض هذه الأحكام، لازم لنفسها، لا لوجود عللها؛ لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها؛ فهذا خلاصة ما ذكره الأصحاب في هذا الباب.

واعلم أن ههنا طريقة رشيقة، سهلة المعرك، قريبة المدرك، يعسر على

المنصف المتبحر، الخروج عنها، والقدح في دلالتها يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية، وهي مما ألهمني الله تعالى إياه، ولم أجدها على صورتها، وتحريرها لأحد غيري، وذلك أن يقال:

المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة: إما أن يكون في نفسه وذاته -مع قطع النظر عما تتصف به- صفة كمال، أو لا صفة كمال. لا جائز أن تكون لا صفة كمال؛ وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها؛ إن كان عدمها في نفس الأمر كمالاً، أو مساويًا لحال من لم يتصف بها؛ إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالاً. وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد؛ فلم يبق إلا القسم الأول -وهو أنها في نفسها، وذاتها كمال- وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري -تعالى- بها؛ لكان ناقصًا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته -تعالى-؛ ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق.

فإن قيل: لا نقول بأنها صفة كمال على الإطلاق، ولا أنها غير كمال على الإطلاق؛ بل صفة كمال بالنظر إلى الشاهد، ولا كمال بالنظر إلى الغائب.

وعند ذلك فلا يلزم منه أن يكون حال من اتصف بها في الشاهد مساويًا لحال من لم يتصف بها، أو أنقص، ولا أن يكون الخالق أنقص من مخلوقه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب اتصاف واجب الوجود بهذه الصفات؛ لكنه منقوض بالشم، والذوق، واللمس، وغير ذلك من كمالات الموجودات في الشاهد.

فإن ما ذكرتموه جار فيها مع أنها غير ثابتة لله -تعالى-.

سلمنا عدم الانتقاض؛ ولكنه معارض بما يدل على أن هذه الصفات

غير موجودة للرب -تعالى-؛ وذلك لأن ما تثبتونه للرب في هذه الصفات: إما أن يكون من جنس ما في الشاهد، أو لا من جنسه.

فإن كان الأول: فهو محال. وإلا لزم أن تكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد في العرضية، والإمكان، وأن يكون الباري -تعالى- محلاً للأعراض؛ وهو ممتنع.

وإن كان الثاني: فهو غير معقول. وما ليس بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة فضلاً عن كونه كمالاً لغيره، أو ليس كمالاً له، ولا أن يحكم على ما هو معقول بما حكم عليه، ولا بالعكس.

قلنا: أما الأشكال الأول؛ فمندفع. فإن كل واحد من الصفات مع قطع النظر عما يتصف به لا يخرج عن كونه كمالا، أو لا. ضرورة أنه لا واسطة بين النفي، والإثبات.

والقول بأن كل واحد من آحاد الصفات مع قطع النظر عما يتصف به لا يكون كمالاً. ولا لا كمال، إثبات واسطة بين النفي والإثبات، وهو ممتنع.

وأما النقض بما ذكروه من الكمالات: فالوجه في دفعه أن كل ما ثبت كونه كمالاً في الشاهد؛ فإن لزم من إثباته نقص في حق الغائب؛ فلا سبيل إلى إثباته، وإلا فلا مانع من إثباته للغائب على أصول أصحابنا. وإن تعذر إطلاقه لفظًا لعدم ورود الشرع به. وعند ذلك فمن ادعى أن إثبات ما ذكرناه من الصفات في حق الغائب مما يلزم منها نقص في حقه؛ فعليه البيان.

قولهم: إما أن يكون من جنس ما في الشاهد، أو لا؟

قلنا: من جنس ما في الشاهد.

قولهم: يلزم منه أن تكون صفاته مشاركة لما في الشاهد في الإمكان، والعرضية.

قلنا: إن عنوا بكونها ممكنة؛ أنها غير واجبة بذاتها، وبكونها عرضًا؛

افتقارها إلى المحل؛ فذلك غير ممتنع عندنا.

وإن عنوا به معنى آخر؛ فهو غير مسلم؛ فلابد من تصويره.

وقد يتجه على هذه الطريقة إشكالات أخر خاصة بكل صفة، صفة يأتي تفصيلها، والجواب عنها في كل مسألة من مسائل الصفات على التفصيل إن شاء الله -تعالى-.

المسألة الثانية
في إثبات صفة القدرة لله تعالى

وقبل الخوض في ذلك بالنفي، والإثبات، لابد من تحقيق معنى القدرة فنقول:

القدرة:

عبارة عن صفة وجودية، من شأنها تأتي الإيجاد، والإحداث بها على وجود يتصور ممن قامت به الفعل، بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل.

وهي منقسمة: إلى قديم، وحادث.

أما القدرة الحادثة: فسيأتي الكلام فيها وفيما يتعلق بها فيما بعد.

وأما القدرة القديمة: فقد احتج الأصحاب على ثبوتها لله -تعالى- بالنص، والمعقول.

أما النص: فقوله -تعالى- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، وقوله -تعالى- واصفًا لنفسه ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] قوله -تعالى-: ﴿ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ﴾ [هود: ٦٦].

فإن قيل: الاستدلال بالنصوص على وصفه بالقدرة؛ فرع إثبات صفة الكلام، وهو غير ثابت بعد؛ فلا يصح الاحتجاج بها. وإن صح الاحتجاج بها؛ إلا أنها متروكة الظاهر؛ فإن القوة في الحقيقة: عبارة عن الصلابة المناقضة للخور، والله -تعالى- يتقدس عن الاتصاف بذلك.

وإذا آل الأمر إلى التجوز؛ فليس حمل القوة على القدرة، بأولى من حملها على كونه بحال يصدر عنه جميع الموجودات.

والجواب:

أما السؤال الأول: فمندفع؛ وذلك أنه لا يخلو: إما أن تكون صفة الكلام ثابتة، أو غير ثابتة.

فإن كان الأول: فقد صح الاستدلال.

وإن كان الثاني: فليس من شرط الدليل أن يكون مسلمًا؛ بل شرطه أن يكون بحال يمكن تسليمه بالدلالة عليه وتقريره، وإثبات صفة الكلام بهذه الحالة؛ فإنا سنبين كونها ثابتة فيما بعد.

وما ذكروه من مخالفة الظاهر؛ ممنوع؛ فإن القوة وإن كانت في أصل الوضوع عبارة عن الصلابة كما ذكروه؛ إلا أن استعمالها بإزاء القدرة مجاز مشهور.

ولهذا إذا قيل فلان قوي على كذا، تبادر إلى الفهم منه عند الإطلاق؛ أن له عليه قدرة، ولا كذلك ما ذكروه من التأويل والذي يدل على امتناع الحمل على ما ذكروه من المجاز قوله -تعالى-: ﴿ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ فقد أثبت لهم أصل القوة، وهي غير مفسرة في حقهم بالإيجاد، فإنا سنبين أنه لا موجد غير الله -تعالى- فتعين تفسير القوة بما ذكرناه.

وبالجملة فطريق الاستدلال في هذا الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن، والتخمين؛ وهو غير مكتفىً به في اليقينيات.

وأما من جهة المعقول: فهو أنهم قالوا: إذا ثبت حدوث العالم وهو كل موجود سوى الله -تعالى- فإما أن يكون وجوده بنفسه، أو بخارج عنه.

لا جائز أن يكون وجوده بنفسه: لما سبق في إثبات واجب الوجود.

وإن كان بغيره؛ فذلك الغير إن كان غير الله -تعالى- فهو من العالم؛ فيكون حادثًا، ولابد له من محدث، والكلام فيه كالكلام في الأول؛ فلابد من الاستناد إلى الله -تعالى- قطعًا للتسلسل، والدور الممتنع.

وعند ذلك فإما أن يكون الباري -تعالى- موجدًا له بذاته، أو بصفة زائدة على ذاته.

فإن كان موجدًا له بذاته: فإما أن يتوقف إيجاده له على أمر، أو لا يتوقف.

فإن توقف على أمر، فإما قديم، أو حادث.

فإن كان قديمًا: لزم من قدم الذات، وقدم الشرط؛ قدم الحادث عنه؛ وهو محال.

وإن كان الشرط حادثًا: فالكلام فيه؛ كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن لم يتوقف على شرط: لزم من قدمه، قدم ما صدر عنه، أو من حدوث ما صدر عنه حدوثه؛ وكل واحد من الأمرين محال.

وإن كان الباري -تعالى- موجدًا له بصفة زائدة على ذاته: فإما أن تكون قديمة، أو حادثة.

لا جائز أن تكون حادثة: إذ الكلام في حدوثها؛ كالكلام فيما حدث بها؛ وهو تسلسل ممتنع. كيف ويلزم منه أن يكون الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو ممتنع؛ كما سيأتي.

وإن كانت الصفة قديمة: فلا تخلو: إما أن تكون صفة وجودية، أو عدمية، أو لا وجودية، ولا عدمية.

لا جائز أن يقال بكونها عدمية، ولا بكونها غير موجودة، ولا معدومة كما سبق في إثبات واجب الوجود. فلم يبق إلا أن تكون وجودية وهي إما أن تكون بحيث يلازمها الإيجاد، ولا يتصور معها الترك بدلا عن الفعل، أو لا.

فإن كان الأول: فيلزم من قدمها، قدم معلولها، أو من حدوث معلولها؛ حدوثها؛ وهو محال.

وإن كان بحيث يتصور معها الترك بدلا عن الفعل؛ فهو المعنيّ بالقدرة.

فإن قيل: فلا نسلم حدوث كل موجود سوى الله -تعالى- وإن سلمنا حدوث كل موجود سوى الله -تعالى-؛ فما المانع من أن يكون الباري -

تعالى- موجدًا له بذاته؟

قولكم: لو كان موجدًا له بذاته: إما أن يتوقف إيجاده له على تجدد أمر، أو لا يتوقف.

قلنا: ما المانع من أن تكون الأزلية مانعة من وجوده، وزوالها شرطًا في عدمه، ويكون الباري -تعالى- متوقفا في إيجاده له بذاته على زوال المانع، وتحقق الشرط؟

سلمنا أن الأزلية ليست مانعة، ولا زوالها شرطًا؛ ولكنا أجمعنا على أن شرط إيجاد العلة لمعلولها -وسواء كانت موجبة له بالطبع، أو الاختيار- أن يكون المعلول ممكنًا في نفسه؛ فإن ما ليس ممكنًا في نفسه؛ فلا يكون معلولاً لغيره.

وعند هذا فلا يخلو: إما أن يكون وجود العالم في الأزل ممكنًا، أو غير ممكن. فإن كان ممكنًا: فقد تعذر عليكم القول بامتناع قدمه، فإن الممكن لا يكون ممتنعًا؛ وهو خلاف مذهبكم، ثم إنه لا يمتنع أن يكون وجوده واجبًا في الأزل بالواجب بذاته، ويكونا معًا بالوجود، وإن تفاوتا في التقدم، والتأخر بالذات؛ كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم. وإن كانا معًا بالوجود.

وعند ذلك: فيمتنع القول بإثبات القدرة لله -تعالى- إذ هو مبني على حدوث العالم. وإن لم يكن العالم في الأزل ممكنًا: فقد فات شرط إيجاب العلة لمعلولها في الأزل؛ فلذلك امتنع أن يكون العالم موجودًا مع الباري في الأزل، بخلاف الحكم في حالة الحدوث.

ثم إن الإمكان المتجدد: إما أن يكون وجودًا، أو عدمًا.

فإن كان وجودًا: فقد تجدد أمر لم يكن، والكلام فيه كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل الممتنع.

وإن كان عدمًا: فعدمه في الأزل وجود؛ لأن عدم العدم وجود، وليس

ممكنًا، وإلا كان الموجود الممكن ثابتًا في الأزل؛ وهو خلاف الفرض؛ فهو واجب لذاته. فإذا قيل بعدمه؛ فقد قيل بجواز عدم الواجب لذاته؛ وهو ممتنع.

سلمنا أنه لا يتوقف إيجاده له على شرط؛ ولكن ما المانع من أن يكون الباري -تعالى- مقتضيًا بذاته لإيجاد العالم حادثًا، لا أزليًا؟

وعند ذلك لا يلزم من قدم العلة؛ قدم المعلول، ولا من حدوث المعلول؛ حدوث العلة.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجود القدرة القديمة؛ ولكن معنا ما يدل على أنها غير موجودة.

وبيانه من عشرة أوجه:

الأول: أنه لو كان موجدًا بالقدرة القديمة: فإما أن يتوقف الإيجاد بالقدرة على تجدد أمر، أو لا يتوقف.

فإن توقف؛ لزم التسلسل.

وإن لم يتوقف: فيلزم قدم المقدور؛ لقدم القدرة، أو حدوث القدرة؛ لحدوث المقدور؛ وكل واحد من الأمرين محال.

الثاني: هو أن وجود المقدور بالقدرة: إما أن لا يكون متوقفًا على تعلق القدرة به، أو يكون متوقفًا على تعلق القدرة به.

فإن كان الأول: فلا يكون وجوده أولى من عدمه، ولا وجوده أولى من وجود غيره بها؛ لعدم تعلق القدرة به.

وإن كان الثاني: فلا يخفى أن تعلق القدرة بالمقدور نسبة وإضافة بين القدرة، والمقدور، والنسبة بين الشيئين، متوقفة عليهما، وأحد المتعلقين هو المقدور؛ فتعلق القدرة متوقف عليه؛ فإذا كان وجود المقدور متوقفًا على تعلق القدرة به؛ كان دورًا ممتنعًا.

الثالث: أن وجود المقدور: إما أن يتوقف على تأثير القدرة فيه أو لا.

فإن كان الأول: فالتأثير أيضًا نسبة وإضافة بين الأثر، والمؤثر؛ وذلك يفضي إلى الدور؛ كما سبق في تحقيق التعلق.

وإن كان الثاني: فيلزم منه وجود الأثر بدون تأثير المؤثر فيه؛ وهو ممتنع.

الرابع: هو أن تأثير القدرة في وجود الحادث يتوقف على تميزه في نفسه؛ وإلا لما كان تأثيرها فيه أولى من غيره؛ فإذن تميزه في نفسه، مقدم على تأثير القدرة فيه، وتميز المقدور في نفسه صفة له، وصفة الشيء متأخرة عنه، والمقدور متأخر عن المقدور، المتأخر عن تأثير القدرة فيه؛ يكون متأخرًا عن تأثير القدرة، وقد كان متقدمًا عليها؛ وهو محال.

الخامس: أن تأثير القدرة في الوجود، بدلا عن العدم، أو العدم بدلاً عن الوجود: إما أن يكون متوقفًا على مرجح لأحد الطرفين على الآخر، أو لا.

لا جائز أن يقال بعدم الترجيح: وإلا لزم منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح؛ وهو محال؛ لما سبق.

وإن كان متوقفًا على مرجح: فعند وجود المرجحات، وانتفاء الموانع: إما أن يكون الترك ممكنًا، أو لا.

فإن كان الأول: فلا يلزم من فرض عدمه المحال.

فإذن الفعل والترك ممكنان والتقسيم في تحقيق الوجود دون العدم يكون عائدًا؛ ويلزم منه التسلسل الممتنع.

وإن كان الثاني: فقد صار وجوده واجبًا، وحتمًا لازمًا، وخرج عن أن يكون موجودًا بالقدرة؛ إذ القدرة ما يتأتى بها الإيجاد، ولا يمتنع معها الترك، بدلا عن الفعل.

السادس: هو أن وجود الحادث في وقت حدوثه: إما أن يكون معلومًا لله -تعالى-، أو لا.

فإن لم يكن معلومًا لله: كان جاهلاً بعواقب الأمور: وهو على الله -تعالى- محال.

وإن كان معلومًا فلابد من وقوعه، حتى لا يكون علمه جهلاً، وعند ذلك فلا حاجة إلى القدرة.

السابع: هو أن وجود الحادث في وقت حدوثه، إما أن يكون مرادًا لله -تعالى- أو لا يكون مرادًا له.

فإن كان مرادًا له؛ فيمتنع أن لا يقع.

وعند ذلك: فلا حاجة إلى القدرة، أو أن تكون القدرة مما لا يتهيأ معها الترك؛ وهو ممتنع؛ على ما سبق.

وإن لم يكن مرادًا له؛ فهو غير مختار في إيجاده.

الثامن: أنه لو كان موجدًا بالقدرة: فإما أن يكون مريدًا لما يوجده، أو لا يكون مريدًا لما يوجده.

فإن كان مريدًا لما يوجده: فهو ممتنع؛ لوجهين:

الأول: هو أن إرادته له: إما أن تكون سابقة على الحادث، أو معه.

فإن كانت سابقة: فهي عزيمة، والعزم إنما يتصور في حق من أجمع على شيء بعد تردده فيه، وذلك في حق الله -تعالى- محال، وإن كان وجودها مع وجود الحادث بها: فهي حادثة، وهو محال.

الوجه الثاني: هو أنه لو كان مريدًا لمقدوره: فإما أن تكون إرادته له أولى من لا إرادة أو لا تكون أولى له.

فإن لم تكن إرادته له أولى له: فليس إرادة الفعل أولى من الترك.

وإن كانت إرادته له أولى له: فليس إرادة الفعل أولى من الترك.

وإن كانت إرادته أولى به: فهو لا محالة يستفيد بإرادته له كمالاً، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال، ويلزم من ذلك أن يكون كمال الرب -تعالى- مستفادًا له من مخلوقه؛ وهو محال.

وإن لم يكن مريدًا لما يوجده؛ فهو غير موجد بالاختيار.

التاسع: هو أن الإيجاد بالقدرة، إما أن يكون العدم معه مقدورًا، أو لا.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ القدرة صفة مؤثرة فتستدعي أثرًا، والعدم نفي محض؛ فلا يكون أثرا للقدرة.

وإن قيل بالثاني: فهو غير موجود بالاختيار؛ فإن الموجد بالاختيار: من صح منه الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل.

العاشر: لو كان موجدًا بالقدرة، والقدرة قديمة؛ لوجب تعلقها بجميع المتعلقات؛ فإنه ليس تخصيص القديم ببعض الجائزات دون البعض بأولى من العكس، ولو كانت متعلقة بجميع الجائزات، فهو ممتنع لوجهين:

الأول: هو أن العالم مشتمل على خيرات، وشرور، فلو كان موجدًا للجميع؛ لوجب أن يكون خيرًا، شريرًا على ما تقرر في العقول من خيرية موجد الخير، وشرية موجد الشر؛ وذلك على الله -تعالى- محال.

الثاني: هو أن من جملة الجائزات: أفعال العباد؛ فإنها مقدورة لهم؛ كما سيأتي تعريفه. فلو تعلقت بها قدرة الرب -تعالى-؛ للزم منه وجود مقدور بين قادرين؛ وهو ممتنع كما سيأتي بيانه.

وأيضًا: فإن كثيرا من الموجودات الجائزة متولد بعضها من بعض كالذي نشاهده من تولد حركة الخاتم من حركة اليد، وكذا في حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به، وملازم له، ولا يمكن أن يقال بأن حركة الخاتم مخلوقة لله -تعالى- فإنها غير متولدة من حركة اليد، وإلا لجاز أن يخلق إحدى الحركتين دون الأخرى؛ وهو ممتنع.

سلمنا أنه موجد بالقدرة؛ ولكن هل القدرة القديمة واحدة، أو متعددة؟

فإن كانت واحدة: فهل هي متناهية في ذاتها وبالنظر إلى متعلقاتها، أم لا؟

وإن كانت غير متناهية: فما علمه الله -تعالى- أنه لا يكون هل يكون مقدورًا للرب، أم لا؟

والجواب:

قولهم: لا نسلم حدوث كل موجود سوى الله -تعالى-.

قلنا: سنبين ذلك فيما بعد.

قولهم: ما المانع من أن تكون الأزلية مانعة من الوجود، وعدمها شرطا؟

قلنا: ما من وقت يفرض وجود العالم فيه حادثًا، إلا ويمكن فرض وجوده قبل ذلك، مع انتفاء الأزلية المانعة، فلو كان الباري -تعالى- موجدًا بذاته؛ لوجب أن يكون موجدًا له في كل وقت يفرض فيه انتفاء الأزلية، ويلزم من ذلك أن لا يكون العالم موجودًا وقت وجوده؛ بل قبله؛ وهو محال؛ فدل على أنه موجب بالقدرة، والاختيار.

قولهم: العالم في الأزل: إما أن يكون ممكنًا، أو غير ممكن.

قلنا: عنه جوابان:

الأول: أنه ممكن غير ممتنع لذاته؛ وإنما هو ممتنع باعتبار أمر خارج؛ فلا منافاة بين كونه ممكنًا باعتبار ذاته؛ ممتنعًا باعتبار غيره.

الثاني: أنه وإن لم يكن ممكنًا في الأزل: فما من وقت يفرض حدوثه فيه، إلا وهو ممكن قبل ذلك الوقت. فلو كان الباري -تعالى- موجبًا له بذاته؛ لكان موجبًا له في كل حالة يفرض كونه ممكنًا فيه، ويلزم من ذلك أن يكون العالم حادثًا، قبل وقت حدوثه؛ وهو ممتنع.

قولهم: الإمكان المتجدد: إما وجود، أو عدم؟

قلنا: بل عدم؛ كما سيأتي تعريفه.

قولهم: فسلب الإمكان في الأزل يكون وجودًا: يلزم عليه الامتناع؛ فإنه عدم؛ إذ هو صفة للمنع، والممتنع نفي محض؛ فلو كان الامتناع صفة وجودية؛ لكان الوجود صفة للنفي المحض؛ وهو محال. وسلب الامتناع مع كونه عدمًا، ليس أمرًا وجوديًا؛ فإن سلب الامتناع صفة للعدم الممكن،

والعدم نفي محض؛ فما يكون صفة له؛ لا يكون وجودًا.

قولهم: ما المانع من أن يكون الباري -تعالى- مقتضيًا بذاته لوجود العالم حادثًا؛ لا أزليًا.

قلنا: فكان يجب أن يكون مقتضيًا لوجوده في كل وقت يمكن أن يفرض العالم فيه حادثًا، ويلزم من ذلك وجوب حدوثه قبل وقت حدوثه؛ وهو محال.

قولهم: لو كان موجدًا للعالم بالقدرة: فإما أن يتوقف الإيجاد بالقدرة على تجدد أمر، أو لا.

قلنا: لا يتوقف على تجدد أمر، ولا يلزم من ذلك قدم المقدور؛ إذ ليس معنى القدرة ما يلازمه المقدور؛ بل ما من شأنه تحقق المقدور به، وتخصيص الإيجاد بوقت الوجود دون ما تقدم، أو تأخر، فمستند إلى الإرادة كما سيأتي.

قولهم: لو كان موجدًا بالقدرة القديمة؛ فإيجاد المقدور: إما أن يتوقف على تعلق القدرة به، أو لا. عنه جوابان:

الأول: أنه لا معنى لتعلق القدرة به غير حصوله عنها، وهو نفس المعلول. وعند ذلك؛ فلا دور.

الثاني: أن هذا لازم على من زعم أن الرب تعالى موجب بذاته.

والجواب إذ ذاك يكون متحدًا، وبهذين الجوابين يكون اندفاع الشبهة الثالثة، وبالثاني منهما، اندفاع الشبهة الرابعة.

قولهم: تأثير القدرة في الوجود بدلا عن العدم، وبالعكس، إما أن يتوقف على مرجح، أم لا.

قلنا: هو متوقف على مرجح: هو القدرة، ومخصص: هو الإرادة. لا على أمر خارج عنهما، وليس في ذلك ما يوجب وجود الممكن من غير مرجح.

قولهم: إما أن يجوز مع ذلك الترك، أو لا.

قلنا: أما بعد التعلق فلا، ولكن لو قدرنا عدم التعلق بالإيجاد بدلاً عن التعلق بالإيجاد، لما كان ممتنعًا. وبهذا تميز الموجب بالقدرة عن الموجب بالذات؛ فإن الموجب بالذات لا يتصور أن لا يكون موجبًا.

قولهم: وجود الحادث في وقت حدوثه: إما أن يكون معلومًا لله -تعالى- أو لا.

قلنا: حدوثه معلوم له مقدورًا، لا غير مقدور.

وعند ذلك فلو فرضنا حدوثه لا بجهة القدرة؛ كان علمه جهلاً.

قولهم: وجود الحادث في وقت حدوثه: إما مرادا لله -تعالى-، أو غير مراد.

قلنا: مراد الجهة بجهة القدرة، لا مطلقًا؛ وذلك لا ينافي القدرة.

قولهم: الإرادة إن كانت سابقة، فهي عزيمة.

لا نسلم ذلك؛ فإن العزيمة إنما تتصور في حق من إرادته السابقة مسبوقة بالتردد والفكر؛ وهو غير مسلم في حق الرب -تعالى- بخلاف الشاهد.

قولهم: إما أن تكون إرادة العالم أولى، أو لا.

قلنا: الأولى إنما يطلب في فعل من يطلب في فعله رعاية الصلاح، أو الأصلح؛ وليس الباري -تعالى- كذلك على ما يأتي.

وعلى هذا فلا يصح القول بأنه لا أولوية لتخصيص أحد الأمرين دون الآخر؛ فإن هذا هو شأن الإرادة، وهو تخصيص أحد الجائزين دون الآخر.

فإذا قيل: لم كان كذلك؟ كان هذا السؤال يتضمن إبطال حقيقة الإرادة، وكأنه قيل: لم كانت الإرادة؛ إرادة؟ وهو غير مسموع.

ثم وإن قدرنا الأولى في فعله؛ فإنما يلزم بسببه الكمال والنقصان، في حق واجب الوجود أن لو كانت حكمة الأولوية عائدة إليه، وليس كذلك؛ بل

هي عائدة إلى المراد دون المريد، ثم هذا الإشكال مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله -تعالى- مريدًا. من المعتزلة ولا من الفلاسفة الإلهيين حيث قضوا: بأن النفوس الفلكية، مخصصة للحركات الدورية، بإرادة نفسية على ما سيأتي تحقيقه. وإن كانت النفوس الفلكية أشرف من الحركات المخصصة بها.

ثم هو لازم على القائل بالإيجاب بالذات، إذ يمكن أن يُقال: الإيجاب بالذات: إما أن يكون أولى من عدم الإيجاب بالذات، أو لا يكون أولى، وهلم جرا، إلى آخر الإشكال.

وعند ذلك: فما هو جواب له في الإيجاب بالذات؛ فهو جواب له في الإيجاب بالقدرة، والاختيار.

قولهم: الإيجاد بالقدرة: إما أن يكون العدم معه مقدورًا، أو لا.

قلنا: بل مقدور، وما أوردوه من الإشكال؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: العالم مشتمل على خيرات وشرور.

فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال: أفعال المكلفين وإن انقسمت إلى خيرات، وشرور، لكن القدرة إنما تتعلق بها من جهة وجودها، وهي من هذا الوجه ليست شرورًا، وإنما يلحقها الشر بالنسبة إلى صفات هي منتسبة إلى فعل العبد، وقدرته، كما يأتي تحقيقه في مسألة خلق الأعمال، وهي من تلك الجهة غير مقدوره لله -تعالى- ولا مرادة له. فإذن ما هو الخير مستند إلى فعل الله -تعالى- وما هو الشر مستند إلى فعل العبد، وسنبين إبطاله في مسألة خلق الأعمال، ونبين أنه ما من حادث؛ إلا وهو حادث بإحداث الله -تعالى-.

بل الحق في ذلك أن يقال:

القدرة إنما تتعلق به من جهة حدوثه، ووجوده، وليس من هذه الجهة شر؛ إذ الشر ليس وصفًا ذاتيًا، ولا أمرًا حقيقيًا؛ بل حاصله يرجع إلى مخالفة

الفرض؛ وهو غير خارج عن الأمور النسبية، والأحوال الإضافية؛ كما يأتي تحقيقه في مسألة التحسين، والتقبيح.

ثم وإن قدر استناد الشر إلى الله -تعالى- في الخلق، والإيجاد؛ فلا يلزم أن يقال له باعتبار ذلك شريرًا إلا بالقياس على الشاهد؛ وهو غير صحيح كما سبق.

وإن كان المورد له معتزليًا؛ فيلزمه تسمية الرب -تعالى- مطيعًا؛ لكونه خالقًا للطاعة؛ كما قيل في الشر؛ وليس كذلك.

فإن قيل: تسمية الواحد منا مطيعًا: إنما كان بالنسبة إلى ما أوجده فيما هو مأمور به، وملجأ إليه، والباري -تعالى- منزه عن ذلك.

قلنا: فما المانع من أن تكون تسمية الواحد منا شريرًا بالنسبة إلى ما أوجده عما نهى عنه؟ والرب يتعالى عن ذلك.

قولهم: من جملة الجائزات أفعال العباد، والمتولدات.

قلنا: أما أفعال العباد: فسنبين أنها مخلوقة لله -تعالى- دون العبيد، فيما بعد.

وأما المتولدات: فسيأتي أيضًا إبطالها، وبيان أنه ما من حادث إلا وهو حادث بإحداث الله -تعالى- وملازمة حركة الخاتم لحركة اليد: غير مانع من حدوثهما بإحداث الله -تعالى- لهما؛ فإنه لا مانع من وجود أمرين، أحدهما يلزم الآخر: إما عادة: كملازمة التسخين للنار، وإما اشتراطا: كملازمة العلم للإرادة، والحياة للعلم، وليس أحدهما مستفادًا من الآخر؛ بل كلاهما مخلوقان لله -تعالى-.

قولهم: القدرة القديمة واحدة، أو متعددة.

قلنا: بل واحدة، لا تعدد فيهما، ودليله مسلكان:

المسلك الأول: أنها لو كانت قابلة للتعدد: فإما أن تكون أعدادها متناهية، أو غير متناهية.

فإن كانت متناهية: فما من عدد يفرض إلا وفرض الزيادة عليه لا يلزم منه المحال.

فكل عدد معرض قائله له؛ فهو جائز عليها.

وعند ذلك فتخصيصها ببعض الأعداد دون البعض: إما لمخصص، أو لا لمخصص.

فإن كان الأول: فالمخصص لها بذلك العدد: إما موجب بالذات، أو بالاختيار.

فإن كان الأول: فهو محال، فإن نسبة الموجب بالذات إلى كل ما يفرض من الأعداد نسبته واحدة، فليس تخصيصه للبعض دون البعض؛ أولى من العكس.

وإن كان موجبًا بالاختيار، والقدرة: فإما أن تكون تلك القدرة قديمة، أو حادثة.

فإن كانت قديمة: فهي من الجملة المفروضة، وليس جعل البعض منها مخصصًا للباقي، أولى من العكس.

وإن كانت حادثة: فالحادث لا يكون مخصصًا للقديم.

وإن كان ذلك لا لمخصص: ففيه فرض وقوع الجائز لا لمخصص؛ وهو محال كما سبق.

وأما إن كانت أعدادها غير متناهية؛ فهو ممتنع لما سبق أيضًا، ويلزم من إبطال كل واحد من القسمين؛ إبطال التعدد.

المسلك الثاني: أن يقول: لو كانت متعددة متكثرة؛ فلا يخلو: إما أن تكون متفقة من كل وجه، أو مختلفة من كل وجه، أو متفقة من وجه دون وجه.

فإن كان الأول: فلا تعدد، ولا كثرة؛ فإن التكثر في أشخاص الحقيقة الواحدة من غير مميز محال.

وإن كان الثاني: فالقدرة ليست إلا واحدة منها، والباقي ليس بقدرة.

وإن كان الثالث: فما به تميز كل واحد من أعداد القدر عن الآخر إما أن يكون اختصاصه به لذاته، أو لمخصص من خارج.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لما وقع الاختلاف فيه بين أعداد القدر؛ لاشتراك الكل في حقيقة القدرة الموجبة لتخصيصه.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا فالمخصص لكل واحد منها بما تخصص به إما أن يكون موجبًا لذلك بالذات، أو بالقدرة.

فإن كان بالذات: فهو أيضًا محال؛ لأن نسبة الموجب بالذات إلى الكل نسبة واحدة؛ ضرورة التماثل، وليس تخصيصه بما تخصص به البعض دون البعض؛ أولى من العكس.

وإن كان مخصصًا بالقدرة: فالقدرة المخصصة: إما قديمة، أو حادثة.

لا جائز أن تكون حادثة؛ فإن الحادث لا يكون مخصصًا للقديم.

وإن كانت قديمة: فهي من الجملة، والكلام فيما تخصصت به: كالكلام في الأول. وذلك يجر إلى التسلسل، أو الدور؛ وهو ممتنع.

وإذا بطل كل واحد من الأقسام اللازمة من التعدد؛ فلا تعدد.

كيف وأن الطريق إلى ثبوت صفة القدرة إنما هو كون الكائنات؛ وذلك إنما يدل على أنه لابد من قدرة يحصل بها الإيجاد، ولا مانع من أن تكون القدرة واحدة، والمتعلقات متعددة؛ وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها، واستضاء بها؛ فإنه وإن كان متعددًا غير موجب للتعدد في الشمس المتعلقة به؛ فالقول بالزيادة على ذلك قول لا دليل عليه.

وأيضًا: فإن القول بالتكثر يوجب التمايز بصفات خارجة عن الصفات النفسانية من غير دليل عقلي، ولا نقل سمعي؛ وهو ممتنع.

غير أن هذه استبصارات؛ والبرهان ما ذكرناه من المسلكين:

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يلزم أن لو كان ما وقع به التمايز بين أعداد القدرة من الصفات الوجودية، والأمور الحقيقية. وما المانع من أن يكون التمايز باعتبار سلوب، وإضافات، ومتعلقات خارجة ليست من الصفات الوجودية؟

وذلك على نحو ما يقوله الفيلسوف: في تعدد الأنفس الإنسانية، بعد مفارقة الأبدان: بناء على ما حصل لها في حال مقارنة الأبدان من النسب، والإضافات.

قلنا: أما التعدد بالسلوب المحضة؛ فبعيد؛ وذلك لأن ما سلب عن أحد الأعداد؛ إن وقعت المشاركة فيه: بأن يكون مسلوبًا أيضًا عن الكل؛ فلا تمايز به. وإن لم يكن مسلوبًا عن الكل فما سلب عن بعضها؛ فهو ثابت للبعض الآخر، ويلزم من ذلك إثبات صفة وجودية زائدة يكون التمييز حاصلاً بها، لا بمحض السلب.

وأما التغاير باعتبار الإضافات، والتعلقات فلا يخلو: إما أن تكون موجبة لقيام صفات وجودية بالمتعلق، أو لا.

فإن كان الأول: ففيه إثبات صفة وجودية على ما سلف.

وإن لم يوجب قيام صفة وجودية به؛ فهي غير موجبة للتعدد في المتعلق كما ذكرناه من تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها؛ فإذن صفة القدرة القديمة واحدة لا تعدد فيها.

قولهم: أهي غير متناهية في ذاتها، ومتعلقاتها، أم لا؟

قلنا: بل هي غير متناهية في ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

أما بالنظر إلى ذاتها: فبمعنى أنها حقيقة واحدة، لا انقسام فيها لا بأجزاء حد، ولا بأجزاء كمية، وهذا هو المعنى من سلب النهاية عن ذات واجب الوجود، وباقي صفاته.

وأما سلب النهاية عنها باعتبار متعلقاتها: فمعناه أن ما يصح أن تتعلق به

القدرة من الجائزات لا نهاية له بالقوة، وإن كان متناهيًا بالفعل. وهذا هو المعنى بسلب النهاية وباقي صفاته.

قولهم: فما علم الله -تعالى- أنه لا يكون، هل يكون مقدورًا منه ما هو ممتنع الكون له؟

قلنا: ما علمه الله -تعالى- أنه لا يكون: منه ما هو ممتنع الكون في نفسه: كاجتماع الضدين، وكون الجسم الواحد في آن واحد في مكانين، ونحوه، ومنه ما هو جائز في نفسه: مع قطع النظر عن تعلق العلم بأنه لا يكون.

فما كان من القسم الأول: فغير مقدور من غير خلاف. سواء تعلق العلم بأنه لا يكون، أو لم يتعلق.

وأما القسم الثاني: فقد اختلف فيه، فذهب أئمتنا، وأكثر المعتزلة: إلى أنه مقدور خلافًا لعبَّاد؛ فإنه قال: هو غير مقدور لله -تعالى-.

وحاصل النزاع في هذه المسألة آيل إلى العبارة؛ فإن من قال بكونه مقدورًا لا يعني به غير أنه بالنظر إلى ذاته ممكن، والممكن -من حيث هو ممكن- غير مستحيل الوجود، والقدرة -من حيث هي قدرة- لا يستحيل تعلقها بما هو في ذاته ممكن إذا قطع النظر عن تعلق العلم بأنه لا يكون، إذ الممكن -من حيث هو ممكن- لا ينبوا عن تعلق القدرة القديمة به، والقدرة -من حيث هي قدرة- لا تتقاصر عن التعلق به لقصور فيها، ولا ضعف.

ولا معنى لكونه مقدورًا إلا هذا. وإن كان مستحيل الوجود بالنظر إلى تعلق العلم بأنه لا يكون حتى لا يفضي إلى وقوع خلاف المعلوم.

ومن قال بكونه غير مقدور؛ فهو لا ينازع في كونه مقدورًا بالتفسير المذكور.

وإنما قال بكونه غير مقدور: بمعنى أنه يلزم المحال من فرض وقوعه، وتخصيصه بالقدرة من حيث تعلق العلم بأنه لا يكون؛ وهو غير ممنوع عند القائل بكونه مقدورًا بالتفسير المذكور؛ والله أعلم.

المسألة الثالثة
في إثبات صفة الإرادة

مذهب أهل الحق: أن الباري -تعالى- مريد بإرادة قائمة بذاته، قديمة، أزلية، وجودية، واحدة، لا تعدد فيها، متعلقة بجميع الجائزات، غير متناهية بالنظر إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

وذهب الفلاسفة، والشيعة، والمعتزلة: إلى إنكار ذلك.

وإذا قيل له مريد: فمعناه عند الفلاسفة: راجع إلى سلب الكراهة عنه.

ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة: حيث أنه فسر كونه مريدًا؛ بسلب الكراهة، والغلبة عنه.

وأما النظام، والكعبي فإنهما قالا: إن وصف بالإرادة شرعًا؛ فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله لا أنه خالقها.

وإن أضيف إلى أفعال العبد؛ فالمراد أنه أمر بها.

وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار الإرادة شاهدًا، وقال: مهما كان الإنسان غير غافل، ولا ساه عما يفعله؛ بل إن كان عالمًا به؛ فهو معنى كونه مريدًا، وذهب البصريون من المعتزلة: إلى أنه مريد بإرادة قائمة لا في محل، وذهب الكرامية: إلى أنه مريد بإرادة حادثة في ذاته، تعالى الله عن قول الزائغين.

وقبل الخوض في الحجاج نفيًا، وإثباتًا؛ لابد من تحقيق معنى الإرادة على مذهب أهل الحق من أئمتنا؛ ليكون التوارد بالنفي، والإثبات على معنى واحد.

وقد اختلفت عباراتهم فيها:

فقال بعضهم: هي القصد إلى المراد.

وقال بعضهم: هي إيثار المراد.

وقال بعضهم: هي اختيار الحادثات.

وقال القاضي أبو بكر: هي المشيئة المجردة.

وفي هذه العبارات نظر.

أما العبارات الأولى والثانية: ففيهما تعريف بالإرادة بالمراد، والمراد مشتق من الإرادة؛ فيكون أخفى في المعرفة من معرفة الإرادة؛ فلا يصلح للأخذ في التعريف.

والذي يخص العبارة الأولى: أن الإرادة أعم من القصد، وتعريف الأعم بما هو أخص منه ممتنع؛ ولهذا فإن الإرادة على رأي الأصحاب يجوز تعلقها بفعل الغير، والقصد إلى فعل الغير؛ ممتنع.

وقول القائل في العرف: قصدي لفعلك لأجل مصلحتك؛ فمن أجل مصلحتك، فمن باب التجوز، والتوسع؛ والكلام إنما هو في الحقيقة.

وأما العبارة الثانية: وهي الإيثار، فقد قيل فيها: الإيثار مشعر بسابقة التردد بين أمرين.

أحدهما أثر عن الآخر، والإرادة أعم من ذلك؛ فإنها قد تكون حيث لا تردد: كالمكره على فعل شيء؛ فإنه لا يخطر له غير الفعل الذي به نجاته؛ وهو مريد له.

ويمكن دفعه: بأنه مؤثر لجانب فعله على عدمه، ولا خلو له عنه. وما مثل هذا التشكيك فوارد على العبارة الثالثة: وهي الاختيار.

وبالجملة: فجملة هذه العبارات؛ وإن سلم تساويها في المعنى عمومًا، وخصوصًا؛ فحاصلها راجع إلى التعريف بالحد اللفظي: وهو تبديل لفظ بلفظ مرادف له.

وهذا إنما يفيد عند الجاهل بدلالة اللفظ، العالم بمعناه، وأما بالنسبة إلى الجاهل بنفس المعنى فلا.

والأقرب في ذلك أن يقال:

الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين، دون الآخر؛ لا ما يلازمه التخصيص.

ولا يخفى مفارقتها للعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، والحياة؛ إذ ليس من شأن العلم التخصيص بل الكشف والإحاطة بالشيء على ما هو عليه، فيكون تابعًا للتخصيص، فلا يكون هو الموجب للتخصيص. ولا من شأن القدرة ذلك؛ بل الإيجاد وأما باقي الصفات فظاهر.

وليست هي الشهوة، ولا التمني، ولا العزيمة، ولا المحبة، ولا الرضى.

وقد اختلف ذلك كله:

أما الشهوة: فهي توقان النفس إلى إدراك بعض المدركات، ولا تتعلق بجميع الجائزات الواقعة، بل ببعضها، وهي ما فيه لذة، واستطابة بخلاف الإرادة، وقد تتعلق الشهوة بما فيه لذة، وإن لم يكن مرادًا؛ وذلك عندما إذا علم الشخص أن هلاكه فيه، وحيث يطلق لفظ الشهوة بإزاء الإرادة؛ فليس إلا بجهة التجوز، والتوسع.

وأما التمني: فقد قال بعض أصحابنا: إنه نوع من الإرادة، حتى قال في حده: هو إرادة ما علم أنه لا يقع، أو شك في وقوعه.

واتفق المحققون من أصحابنا، ومن المعتزلة: على أنه ليس بإرادة؛ لكن اختلف قول أبي هاشم فيه.

فقال تارة: هو قول القائل: ليت ما لم يكن كان، وما كان لم يكن.

وتارة: أنه ضرب من الاعتقادات، والظنون.

وتارة: أنه التلهف، والتأسف.

والحق أن الإرادة مغايرة للتمني، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن التمني قد يتعلق بما فات، وهو ما يدل عليه بقول القائل:

ليت ما كان لم يكن، وما لم يكن كان؛ والإرادة لا تتعلق بما فات.

والثاني: هو أن الإرادة قد تتعلق بما يعلم وقوعه؛ بخلاف التمني.

والثالث: هو أن الإرادة قد تتعلق بقتال العدو القاصد للهلاك؛ بخلاف التمني؛ فأنه لا يتعلق بقتاله.

وإذا عرف الفرق بين التمني والإرادة بما ذكرناه؛ فقد امتنع جعل التمني نوعًا من الإرادة، وإلا لزم من وجود التمني؛ وجود الإرادة؛ ضرورة لزوم وجود الأعم؛ من وجود الأخص؛ وهو باطل بما ذكرناه من الفرق الأول، وامتنع أيضًا تفسيره بالقول؛ فإن التمني قد يوجد في حق من لا قول له.

وامتنع تفسيره بالتأسف، والتلهف: إذ هو مخصوص بما فات، والتمني قد يتعلق بما هو آت.

وامتنع تفسيره بأنه ضرب من الاعتقادات والظنون: إذ هو غير مميز للتمني؛ فإن ما عداه من ضروب الاعتقادات والظنون، يصدق عليه أنه ضرب من الاعتقادات والظنون؛ وليس تمنيًا.

والمقصود: إنما هو بيان الفرق بين الإرادة، والتمني، وقد حصل ذلك بما حققناه؛ فلا حاجة إلى تحديد التمني وشرح معناه.

وأما العزيمة فعبارة عن توطين النفس على أحد أمرين بعد سابقة التردد فيها، إلا أنها نفس الإرادة المتقدمة على المراد بأزمنة، كما ذهبت إليه المعتزلة حتى أنهم منعوا بذلك من إثبات الإرادة القديمة لله -تعالى- ومن أراد بلفظ العزيمة ذلك؛ فلا مانع من إثباته في حق الله -تعالى- وإن كان إطلاق لفظ العزيمة عليه ممتنعًا؛ لعدم ورود الشرع به.

وأما المحبة والرضى: فقد اختلف أصحابنا فيه.

فذهب المعظم منهم: إلى أن الإرادة هي نفس المحبة والرضى، وذهب الباقون: إلى المغايرة بينهما.

أما القائلون بالاتحاد: فقد احتجوا بمسلكين:

الأول: بأن قالوا: لو كانت الإرادة مغايرة للمحبة والرضى، فلا يخلو: إما أن تكون المحبة والرضى مخالفين للإرادة، أو مماثلين لها.

فإن كان الأول: فإما أن يكونا مضادين، أو غير مضادين لها، فإن كانا متضادين لها؛ فيلزم منه استحالة الجمع بين إرادة الشيء ومحبته، والرضى به؛ وهو ممتنع. وإن لم يكونا مضادين؛ فكل مختلفين غير متضادين لا يمتنع وجود أحدهما مع ضد الآخر، ويلزم من ذلك جواز وجود المحبة والرضى، مع وجود ضد الإرادة، وهو الكراهة؛ وهو ممتنع. فلم يبق إلا التماثل؛ ويلزم الاشتراك في معنى الإرادة.

ولقائل أن يقول: وإن سلمنا أنهما لا يتضادان مع الاختلاف، فمن الجائز أن يكونا من قبيل المتلازمين اللذين لا انفكاك لأحدهما عن الآخر.

وعند ذلك فلا يلزم جواز وجود أحدهما ضد الآخر، وإن جاز ذلك فيما عداهما من المختلفات الغير متلازمة.

المسلك الثاني: أن مريد الشيء يستحيل أن لا يكون محبًا له، وكذلك بالعكس. ولو تغايرا؛ لتصور الانفكاك بينهما؛ وهو ضعيف أيضًا؛ فإن الانفكاك بين المحبة والإرادة؛ غير ممتنع؛ ولهذا فإن شرب الدواء المستكره مراد، وليس بمحبوب.

ولو قال القائل هو مراد لي، وليس بمحبوب، لم يكن مستبعدًا. وبتقدير عدم الانفكاك؛ فلا يدل ذلك على الاتحاد في المعنى؛ لما سبق في المسلك الذي قبله.

وأما القائلون بالمغايرة: فقد احتجوا بمسلكين أيضًا:

الأول: قوله -تعالى-: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٦٥]، أثبت المحبة

المتعلقة بالله، فلو كانت المحبة؛ هي الإرادة؛ لما تعلقت بالله -تعالى-؛ لكونه قديمًا، وكون الإرادة لا تتعلق بغير الحادث.

وهو أيضًا ضعيف؛ إذا أمكن أن يكون المراد من قوله - تعالى- ﴿ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ ومن قوله: ﴿ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ إرادة طاعته. هكذا ذكره ابن عباس؛ وعلى هذا فلا منافاة بين الإرادة والمحبة.

المسلك الثاني: وهو الأقوى، وعليه الاعتماد، أنهم قالوا: سنبين أن الله -تعالى- مريد لجميع الجائزات، والكفر والفساد من جملتها؛ فيكون مريدًا له. فلو كانت الإرادة هي المحبة والرضى؛ لكان الباري -تعالى- محبًا للفساد، وراضيًا بالكفر؛ وهو محال لقوله -تعالى- ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧].

فإن قيل: إن الله -تعالى- يحب الفساد من حيث هو معاقب عليه.

قلنا: فلا منافاة بينه، وبين كون الفساد في ذاته غير محبوب على ما دل عليه النص.

فإذا أتينا على ما أردنا تحقيقه من معنى الإرادة؛ فهي تنقسم إلى قديم، وحادث. والمقصود ههنا إنما هو بيان إثبات الإرادة القديمة لله -تعالى-.

وأما الإرادة الحادثة: فسيأتي الكلام عليها فيما بعد إن شاء الله -تعالى-.

والمعتمد في ذلك أن يقال: إذا ثبت أن العالم حادث، وأنه من أفعال واجب الوجود؛ فلا يخفى أن تقدير وجوده قبل أن يوجد، وبعد أن وجد، -على شكل ومقدار أكبر مما هو عليه أو أصغر- من الجائزات. ووقوع بعض الجائزات، دون البعض؛ ليس له لذاته؛ لما سبق؛ فلابد له من مخصص.

والمخصص: إما ذات واجب الوجود، أو أمر خارج عنها.

لا جائز أن يكون هو ذات واجب الوجود؛ فإن نسبة ذاته إلى جميع الجائزات نسبة واحدة؛ فليس تخصيصها للبعض دون البعض، أولى من العكس.

فلم يبق إلا أن يكون خارجًا عنها، وليس ذلك هو القدرة، والعلم، وباقي الصفات المذكورة من قبل؛ لما سبق؛ فيكون زائدًا عليها، وذلك هو المعنى بالإرادة.

فإن قيل: لا نسلم صحة اتصاف الرب -تعالى- بالإرادة.

قولكم: لأن اختصاص العالم بما هو عليه من الصفات دون باقي الصفات الجائزة يستدعى مخصصًا. إنما يصح، أن لو ثبت لكم أن ما عدا الصفات التي خلق العالم عليه جائزة عليه. ولو قلتم بأن ما وجد عليه من الصفات لم تكن متعينة له، وأن ما عداها ليس بممتنع عليه؛ لخصوص ذاته؟

سلمنا أن ذلك جائز على العلم؛ ولكن ما المانع من أن يكون الرب -تعالى- موجبًا للعالم بما هو عليه، باعتبار ذاته، لا بصفة زائدة؟

قولكم: لأن نسبة جميع الجائزات إلى ذاته نسبة واحدة، غير مسلم.

وما المانع من أن يكون باعتبار ذاته لا يقتضي من جملة الصفات الجائزة إلا ما وجد، وذلك لأن الصفات الجائزة مختلفة في ذواتها وإن اتحدت في صفة الجواز. والموجب بذاته لابد وأن يكون بينه وبين ما أوجبه مناسبة طبيعية: باعتبارها يتحقق جعل الموجب علة والموجب معلولاً، وإلا فليس جعل أحدهما علة للآخر، أولى من العكس؛ بل وليس جعله علة لما فرض معلولاً؛ أولى من غيره.

وعند ذلك فمن الجائز: أن تكون ذاته مناسبة لبعض الجائزات، دون البعض، وعلى هذا التقدير؛ فلا يستدعي مخصصًا زائدًا.

سلمنا أن الكل جائز بالنسبة إلى ذاته، وأن تخصيص كل واحد بالنسبة إلى ذاته جائزة؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك الافتقار إلى مخصص زائد على الذات.

والذي يدل على ذلك: أن الأمر الزائد: إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

فإن كان قديمًا: فإما أن يكون مخصصًا باعتبار ذاته، أو بصفة زائدة.

فإن كان الأول: فقد وقعتم فيما فررتم منه.

وإن كان الثاني: فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان حادثًا: افتقر إلى مخصص آخر، والكلام في ذلك المخصص: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

سلمنا أنه لابد من مخصص خارج عن ذاته -تعالى- ولكن ما المانع من كونه عدميًا؟ وإن امتنع كونه عدميًا: فما المانع من كونه ليس بموجود، ولا معدوم؟ كما قاله النجار من المعتزلة: إن المخصص كونه مريدًا لذاته في الأزل، للجائزات فيما لا يزال من غير احتياج إلى صفة الإرادة، وكونه مريدًا حالة لا موجودة، ولا معدومة.

سلمنا أنه لابد وأن يكون وجوديًا؛ ولكن لم قلتم إنه لابد وأن يكون قائمًا بذات الله -تعالى-؟

وما المانع من كونه مخصصًا بإرادة لا في ذاته، كما هو مذهب البصريين من المعتزلة.

سلمنا أنه لابد وأن يكون المخصص قائمًا بذاته؛ ولكن ما المانع من كونه حادثًا، كما هو مذهب الكرامية؟

سلمنا أنه لابد وأن يكون قديمًا؛ ولكن لا نسلم أن ذلك المخصص هو الإرادة؛ بل جاز أن يكون المخصص كونه عالمًا بما اشتمل عليه الجائز من المصلحة المرجحة له على غيره، كما يقوله أبو الحسين البصري، ومع ذلك؛ فلا حاجة إلى الإرادة.

سلمنا أن العلم بالمصلحة غير مرجح؛ ولكن لم قلتم بامتناع كون المرجح قوله: ﴿كُن﴾؟ كما ذهب إليه بعض الكرامية.

ويدل على كونه مرجحًا قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ

أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[1] [سورة النحل: ٤٠].

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه لابد من إرادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود؛ ولكن معنا ما يدل على امتناع ذلك؛ وبيانه بحجج أربع:

الأولى: أن حدوث الحادث: إما أن يكون متوقفًا على تعلق الإرادة به، أو لا يكون متوقفًا عليها.

فإن كان الأول: فهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أن تعلق الإرادة به لا يخلو: إما أن يكون أولى من عدم التعلق، وإما عدم التعلق أولى، أو أن التعلق وعدمه سيان.

فإن كان الأول: فالرب -تعالى- يستفيد إرادته له كمالاً، وبعدم إرادته نقصانًا؛ وهو محال على الرب -تعالى-.

وإن كان الثاني: كان التخصيص بالوجود ممتنعًا.

وإن كان الثالث: لم يكن التخصيص أولى من عدمه؛ لعدم الأولوية.

الثاني: أنه يلزم منه الدور من جهة أن التخصيص متوقف على تعلق الإرادة به، وتعلق الإرادة به وصف إضافي بين الإرادة وتخصيص الحادث؛ فيكون متوقفًا على التخصيص؛ لأن النسبة متوقفة على المنسوب، والمنسوب إليه؛ وذلك يوجب توقف تعلق الإرادة على التخصيص، وتوقف التخصيص على تعلق الإرادة؛ وهو دور.

الثالث: هو أن تعلق الإرادة بالتخصيص: إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

فإن كان قديمًا: لزم من قدمه قدم التخصيص؛ وهو محال.

وإن كان حادثًا: فإما أن يتوقف على مخصص آخر، أو لا يتوقف.

فإن كان الأول: لزم التسلسل، أو الدور؛ وهو ممتنع.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٥/٣٤٤)، والطبري (١٧/٢٧)، وابن كثير (١/١٦٢) (٢/ ٥٧٠)، وتأويل مختلف الحديث (١/٢٠٣).

وإن كان الثاني: لزم تخصيص الجائز لا بمخصص؛ وهو محال، ولو جاز ذلك؛ لجاز في كل حادث.

هذا كله وإن توقف التخصيص على تعلق الإرادة به.

وإن لم يكن متوقفا عليها: لم يكن تخصيص بعض الجائزات بالإرادة دون البعض أولى من الآخر؛ ضرورة التساوي في عدم تعلق الإرادة بكل واحد منها.

الحجة الثانية: أنه لا يخلو: إما أن يكون الباري -تعالى- عالمًا بحدوث الحادث في وقت حدوثه على الوجه الذي حدث عليه، أو لا يكون عالمًا به.

لا جائز أن يكون غير عالم به: وإلا لكان جاهلاً بعواقب الأمور؛ وهو على الله -تعالى- محال.

وإن كان عالمًا به: فيلزم من ذلك وقوع الحادث على وفق ما تعلق به العلم؛ وإلا كان علمه جهلاً؛ وهو محال.

وعند ذلك: فلا حاجة إلى الإرادة.

الحجة الثالثة: إن قدرة الرب -تعالى- إما أن تكون متعلقة بإيجاد الحادث، أو لا تكون متعلقة بإيجاده.

فإن كان الأول: فمن ضرورة تعلق القدرة بإيجاده، وجوده على وفق ما تعلقت به القدرة، وإلا كان الباري -تعالى- عاجزًا عنه، وإذا لزم وجوده من ضرورة تعلق القدرة به؛ فلا حاجة إلى الإرادة.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع التحقق، ولا فائدة في الإرادة.

وعند ذلك فالواجب تفسير المخصص بالعلم، والقدرة، كما ذهب إليه النظام، والكعبي من المعتزلة.

الحجة الرابعة: هو أن الإرادة: إما أن تكون حادثة، أو قديمة.

فإن كانت حادثة: فهو محال؛ لما سبق.

وإن كانت قديمة: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه إذا كانت الإرادة قديمة؛ فهي سابقة على الحادث، والإرادة السابقة على الحادث عزم، والعزم لا يتصور إلا في حق من أجمع على شيء بعد تردده، وفكره فيه؛ وهو محال في حق الله -تعالى-.

الثاني: أنها لو كانت قديمة نفسانية؛ لوجب تعلقها بجميع الجائزات من أفعاله، وأفعال العباد؛ فإن نسبة القديم إلى سائر الجائزات نسبة واحدة.

وعند ذلك: فليس تعلقه بالبعض، أولى من البعض الآخر؛ ضرورة التساوي في النسبة، ويلزم من تعلقه بجميع الجائزات، محالات ثلاثة:

المحال الأول: أنه يلزم منه تعلقها بوجود كل شيء جائز، أو بعدمه، وبسكون كل جوهر، وبحركته؛ ضرورة جواز الكل، ويلزم من ذلك اجتماع الوجود، والعدم، والحركة، والسكون في شيء واحد معًا؛ وهو محال.

المحال الثاني: أن العالم مشتمل على خيرات وشرور فلو تعلقت إرادته بالجميع؛ لكونه جائزًا؛ فيلزم منه أن يكون خيرًا، شريرًا؛ لما تقرر في العقول: أن مريد الخير؛ خير، ومريد الشر؛ شرير، والاتصاف بكونه شريرًا؛ من صفات القبح؛ فلا يكون الباري -تعالى- متصفًا به.

المحال الثالث: أن الله تعالى أمر بالطاعة، ونهى عن المعصية، ولعل ما أمر به لا يقع، وما نهى عنه واقع. فلو كان مريدًا لما وقع من المنهيات، ولما لم يقع من الطاعات؛ للزم أن يكون قد نهى عما أراد، وأمر بما لم يرد.

ولا يخفى ما في ذلك من التناقض، وتكليف المحال؛ فيجب تنزيه الرب -تعالى- عنه. كيف وقد ورد الكتاب العزيز بما يدرأ ذلك. وهو قوله -تعالى-: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٢٧].

وقوله -تعالى-: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله -تعالى-: ﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلۡجَهۡرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ ﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعِبَادِ ﴾ [غافر: ٣١]، وقوله -تعالى-: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَ ﴾ [الأنفال: ٦٨]، ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله -تعالى-: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا ﴾ إلى قوله -تعالى-: ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، حيث كذبهم في قولهم، إلى غير ذلك من الظواهر التي يستقصي ذكرها في مسألة خلق الأعمال.

سلمنا أنه مريد بإرادة وجودية قديمة قائمة بذاته، وأنها متعلقة بجميع المتعلقات الجائزة، ولكن لا نسلم أنها واحدة.

وإن سلمنا أنها واحدة؛ فلا نسلم أنها غير متناهية في ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

والجواب:

أما منع وجود العالم قبل أن وجد؛ فمندفع؛ فإنا لو قدرنا وجود العالم قبل وقت وجوده بألف سنة، لم يلزم عنه لذاته المحال. ولا معنى لكونه جائز الوجود قبل وقت وجوده إلا هذا.

كيف وأنه لو لم يكن جائز الحدوث قبل وقت حدوثه؛ لكان إما واجبًا لذاته قبل ذلك، أو ممتنعًا. ولو كان واجبًا؛ لما كان معدومًا، ولو كان ممتنعًا لذاته لما وجد؛ فلم يبق إلا أن يكون جائزًا. ولا يلزم على هذا جواز وجوده بعد امتناع أزليته، فإن ما هو الممتنع إنما هو الأزلية؛ وهو غير زائل، وما هو الممكن: إنما هو الحدوث؛ وإمكان الحدوث غير متجدد؛ وذلك غير ممتنع؛ بخلاف القول بتجدد إمكان الحدوث بعد أن لم يكن.

قولهم: ما المانع من أن يكون لذاته مقتضيًا لبعض الجائزات دون البعض؟

فقد قيل في جوابه: إن المصحح للتخصيص بالمخصص: إنما هو الإمكان وإذا كان الإمكان عامًّا لجملة الجائزات، كان تخصيص الكل بالنسبة إلى المخصص بالذات جائز وهو ضعيف؛ فإنه إن قيل: إن المستقل بصحة التخصيص؛ هو الإمكان لا غير؛ فهو غير مسلم؛ وذلك مما يعسر مساعدة الدليل عليه.

وإن قيل: إنه لابد منه في التصحيح؛ فمسلم؛ ولكن لا يلزم من وجود ما لابد منه في التخصيص؛ تحقق التخصيص؛ لجواز فوات غيره مما لابد منه أيضًا.

والحق أن يقال:

المخصص للعام بوقت حدوثه، مع جواز حدوثه، قبل وقت حدوثه، إذا كان تخصيصه له بذاته: فإما أن يتوقف على شرط لابد منه، أو لا يتوقف.

فإن توقف: فذلك الشرط إما قديم، أو حادث.

فإن كان قديمًا: لزم من قدم العلة والشرط؛ قدم المشروط.

وإن كان حادثًا: فالكلام في تخصيصه، كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع، وإن لم يتوقف على شرط: وجب من قدم الذات المقتضية للتخصيص؛ وقوع التخصيص قبل كل وقت يفرض التخصيص فيه؛ ضرورة قدم المخصص، وعدم توقفه في التخصيص على أمر خارج عنه.

قولهم: المخصص إذا كان زائدًا: فإما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

قلنا: بل قديم؛ وهو مخصص بذاته.

قولهم: فيلزمكم فيه ما فررتم منه في الموجب بالذات.

قلنا: متى إذا كان للعالم مخصص هو الإرادة، أو غيرها؟

الأول ممنوع، والثاني: مسلم؛ وذلك لأنه لا معنى للإرادة: إلا معنى من

شأنه تخصيص بعض الجائزات دون البعض، ولا يقال: لم كان تخصيصها للبعض، دون البعض؛ مع قدمها، وتساوي نسبتها؟ فإن حاصله يرجع إلى أنه: لم كانت الإرادة، إرادة؟ فإنه لا معنى لها إلا هذا؛ وهو غير مسموع.

قولهم: ما المانع من كون المخصص عدميًا، أو أن يكون لا موجودًا، ولا معدومًا؟ فقد سبق إبطاله في إثبات واجب الوجود.

وقول النجار: إنه مخصص بكونه مريدًا، وكونه مريدًا: معناه أنه غير مغلوب، ولا مستكره؛ فهو باطل من أربعة أوجه:

الأول: أنه يلزم من ذلك أن يكون مريدًا لنفسه، وللمستحيلات؛ إذ هو غير مغلوب عليها، ولا مستكره.

الثاني: يلزم منه أن يكون الجماد، وجميع الأعراض مريدة؛ إذ هي غير مستكرهة، ولا مغلوبة.

الثالث: أنه إذا كان معنى كونه مريدًا: سلب الكراهية، والغلبة عنه؛ فسلب السلب؛ إثبات، ويلزم من ذلك أن يكون الرب تعالى موصوفًا بكراهية ما لا يكون مريدًا له؛ وهو محال.

الرابع: أنه وإن كان معنى كونه مريدًا: ما ذكر؛ غير أنه نفي محض، وعدم صرف؛ وذلك غير صالح للتخصيص؛ فلابد من مخصص وجودي.

قولهم: لم قلتم إنه لابد وأن يكون المخصص قائمًا بذات الله -تعالى-؟

قلنا: لأنه لو لم يكن قائمًا بذاته؛ لم يخل: إما أن يكون قائمًا في محل، أو لا في محل.

فإن كان قائمًا في محل: فلذلك المحل: إما قديم، أو حادث. فإن كان حادثًا: فهو مفتقر في وجوده إلى مخصص. والمخصص له. إما نفس ما قام به، أو غيره.

لا جائز أن يكون هو نفس ما قام به: وإلا لأفضى إلى الدور من جهة

توقف كل واحد منهما على الآخر؛ فإن المخصص صفة قائمة بالمحل؛ فيكون متوقفًا على المحل. فإذا كان ذلك المحل متوقفًا في تخصصه على ما قام به من المخصص؛ فهو دور ممتنع.

وإن كان المخصص لذلك المحل غير ما قام به من المخصص: فالكلام في ذلك المخصص الثاني: كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل، أو الدور الممتنع.

ثم ليس القول بكون الباري -تعالى- مخصصًا للعالم بوقت حدوثه بذلك المخصص أولى من كون ما قام به ذلك المخصص، وهو المخصص للعالم؛ بل وهو الأولى.

وأما إن كان المحل قديمًا: فسنبين أنه لا قديم غير الله -تعالى- وصفاته.

ثم إن إضافة التخصيص إلى المحل القديم الذي قام به المخصص وهو غير الله -تعالى-؛ أولى من إضافته إلى الله -تعالى-.

وأما إن كان المخصص قائمًا لا في محل: فلقد قال بعض الأصحاب في إبطاله: إنه يلزم أن يكون كل مخصص في الشاهد هكذا؛ فإن ما ثبت لبعض أشخاص الحقيقة، جاز ثبوته للباقي، والمخصص -من حيث هو مخصص- لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا. فإن كان مستغنيًا عن المحل غائبًا؛ فيلزم مثله في الشاهد؛ وهو محال.

قالوا: ولا يمكن إنكار المخصص في الشاهد؟ فإن كل عاقل يجد من نفسه معنى مخصصاً للجائزات المقدورة له: كما يجد من نفسه أن له علمًا، وقدرة، وغير ذلك. ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم بما في الجائز من المصلحة؛ فإنه قد يجد العاقل من نفسه المعنى المخصص مع علمه بتساوي الجائزين في المصلحة والمفسدة. كما في صورة تخصيص العطشان أخذ أحد القدحين المتساويين في مقصوده، وكذلك في سلوك أحد الطريقين المتساويين في الإيصال

إلى مطلوبه؛ وهو إنما يفيد -مع تسليم وجود المخصص- في الشاهد: أن لو سلم اتحاد حقيقة المعنى المخصص شاهدًا، وغائبًا. ولعل الخصم قد يقول باختلاف الحقيقة؛ وإن وقع الاشتراك في اسم المخصص.

وعند ذلك: فلا يلزم أن يكون ما حكم به على أحدهما، حكمًا على الآخر، نعم إنما يلزم ذلك: البصريين المعترفين بالتماثل بين الإرادة في الشاهد، والغائب.

والأولى في ذلك أن يقال:

لو كان المخصص قائمًا لا في محل؛ لم يخل: إما أن يكون حادثًا، أو قديمًا.

فإن كان حادثًا: فلابد له من مخصص آخر يلزم منه التسلسل، أو الدور.

فإن قيل: المخصص لا يستدعي مخصصًا آخر -وإن كان حادثًا كما في الشاهد- ولهذا فإن من وجدت له إرادة لشيء لا يستدعي تلك الإرادة، إرادة أخرى. وإلا أفضى إلى التسلسل وأن لا يتم لأحد إرادة إلا مع وجود إرادات غير متناهية؛ وهو مما يحسن من النفس بطلانه.

وربما عضدوا هذا بأمثلة أخرى: كالتمني، والشهوة، ونحو ذلك.

قلنا: أما قولهم: بأن المخصص لا يستدعي مخصصًا، وإن كان حادثًا ليس كذلك؛ فإن ما تخصص بالمخصص: إنما كان مفتقرًا إليه من جهة كونه ممكنًا، وحادثًا لا من جهة كونه ذاتًا، أو حقيقة ما. وهذا المعنى المحوج إلى المخصص متحقق في المخصص إذا قيل بكونه ممكنًا، أو حادثًا.

قولهم: الإرادة في الشاهد لا تستدعي مخصصًا آخر: ليس كذلك؛ بل لابد لها من جهة كونها ممكنة وحادثة، من مخصص. نعم غايته أن لا يجب أن يكون المخصص لها إرادة أخرى لمن له الإرادة في الشاهد؛ بل المخصص لها:

إنما هو الإرادة القديمة القائمة بنفسه؛ وعلى هذا: فلا تسلسل. وعلى هذا: يكون الكلام فيما كثروا به من أمثلة التمني، والشهوة أيضًا.

وأيضًا؛ فإنه لو كان بمعنى المخصص حادثًا لا في محل. لم تكن نسبته إلى الباري -تعالى- بكونه مخصصًا به أولى من نسبته إلى غيره من الحوادث.

وإن قيل: بوجوب نسبته إلى الله -تعالى- لما بينهما من الاشتراك في عدم الافتقار إلى المحل. فمع عدم جهة الملازمة من ذلك أمكن أن يقال بوجوب النسبة إلى باقي الحوادث؛ لما بينهما من الاشتراك في الحدوث؛ بل أولى من حيث إنما يتحقق من الاشتراك بين الحادثين أكثر مما به الاشتراك بين القديم، والحادث. ثم لو لزم نسبته إلى الله -تعالى- لما بينهما من الاشتراك في نفي المحلية؛ لوجب نسبته إلى سائر الجواهر والأجسام؛ إذ هي مشاركة له في هذا المعنى، فإنها غير مفتقرة إلى المحل، وإلا لزم التسلسل، وكون الإرادة مشاركة للباري -تعالى- في عدم التحيز، ومفارقته للجواهر في ذلك مما لا يوجب إعادة حكمها إلى الله -تعالى- دون الجواهر بدليل أنفسنا، وسائر الأعراض غير المتحيزة.

وأيضًا: فإنه لو جاز أن يكون مخصصًا بمخصص موجود لا في ذاته؛ لجاز أن يكون موجدًا بقدرة، قائمة في ذاته. وأن يكون عالمًا بعلم، قائم لا في ذاته. كما صار إليه جهم ومتبعوه، إلى غير ذلك من الصفات، ولجاز أن يكون الواحد منا عالمًا. وقادرًا، بعلم قائم لا في ذاته، وقدرة قائمة، لا في ذاته؛ و لم يقل به هذا القائل.

وبما ذكرناه ههنا: يبطل القول بكون المخصص القائم لا في ذاته قديمًا أيضًا. كيف وأنه مما لا قائل به؟

وإذا ثبت أنه لابد وأنه يكون مخصصًا بصفة زائدة على ذاته، وبطل كونها قائمة لا في ذاته؛ تعين أن تكون صفة قائمة بذاته.

قولهم: ما المانع من كون المخصص القائم بذاته حادثًا؟

قلنا: لما بيناه من لزوم التسلسل. كيف وإنا سنبين امتناع حلول الحوادث بذات الرب -تعالى- فيما بعد؟

قولهم: ما المانع من أن يكون المخصص كونه عالمًا بما اشتمل عليه الجائز من المصلحة؟

قلنا: لأنا سنبين في مسألة التجويز، والتعديل. أن رعاية الحكمة في فعله غير لازم؛ فلا يكون المخصص ما ذكروه من الداعي.

قولهم: ما المانع من كون المرجح قوله: ﴿كُن﴾؟

قلنا: لو كان قوله: ﴿كُن﴾ مخصصًا؛ لكان صدور ذلك عنا مخصصًا؛ ضرورة اتحاد الحقيقة. وأن ما ثبت للذات لا ينفك عنها. والآية فغايتها الدلالة على أن أمره بالكون عند الإرادة قوله: ﴿كُن﴾؛ وليس في ذلك ما يدل على كونه مخصصًا.

وما ذكروه من الوجه الأول والثاني في الحجة الأولى: فقد سبق الجواب عنه في مسألة القدرة.

قولهم في الوجه الثالث: تعلق الإرادة بالحادث: إما قديم، أو حادث.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو كان تعلق الإرادة بالحادث أمرًا يزيد على تخصصه بالإرادة؛ وليس كذلك؛ فإنه لا معنى لتعلق الإرادة بالحادث غير تخصصه بها؟

وعلى هذا فالإشكال يكون مندفعًا، وبتقدير أن يكون التعلق زائدًا على التخصيص؛ وهو قديم. فلا نسلم أنه يلزم من ذلك قدم التخصيص؛ إذ لا مانع من أن تكون الإرادة في القدم مقتضية لتخصيص الحادث في وقت حدوثه؛ وهو المعنى بقدم التعلق.

كيف وأن هذا الإشكال بعينه لازم على القائل بكون المخصص،

مخصصًا بذاته، لا بصفة زائدة على ذاته، أو بصفة زائدة غير الإرادة، فما هو جوابه؛ هو جواب لنا.

قولهم في الحجة الثانية: إذا كان الباري -تعالى- عالمًا بحدوث الحادث في وقت حدوثه؛ فلا حاجة إلى الإرادة كما قرروه، فقد سبق جوابه في مسألة القدرة.

قولهم في الحجة الثالثة: إما أن تكون قدرته متعلقة بإيجاد الحادث، أو لا؟ قلنا: متعلقة بإيجاده مرادًا، لا غير مراد، وعلى هذا: فلا يستغني عن الإرادة.

قولهم في الحجة الرابعة: أنه لو كانت الإرادة متقدمة على الحادث كان عزمًا. فقد سبق جوابه أيضًا في مسألة القدرة.

قولهم: لو كانت قديمة؛ لتعلقت بجميع الجائزات.

قلنا: إن أرادوا بذلك: أنها يجب أن تكون مخصصة لكل جائز؛ فليس كذلك؛ إذ ليست حقيقة الإرادة التخصيص لكل جائز؛ بل ما من شأنها أن تخصص بعض الجائزات دون البعض، ولولا ذلك للزم وقوع كل جائز؛ وليس كذلك.

وإن أرادوا بذلك أنها يجب أن تكون مخصصة لكل جائز كائن، أو كان، أو سيكون؛ فهو حق على ما سيأتي تحقيقه في مسألة خلق الأعمال.

وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من المحال الأول. كيف وأن اجتماع الوجود، والعدم في شيء واحد، والحركة والسكون، وكذا كل متقابلين؛ غير جائز؛ بل مستحيل؛ فلا يكون متعلق القدرة والإرادة.

قولهم: العالم مشتمل على خيرات، وشرور.

قلنا: مراد الله -تعالى- من حيث هو مراد له- ليس بشر؛ فإن تعلق الإرادة به إنما هو من جهة تخصيصه بالوجود دون العدم، أو العدم، دون

الوجود، أو ببعض الأحوال الجائزة دون البعض؛ وذلك مما لا يوصف بكونه شرًا، من حيث هو كذلك؛ فإن الشر ليس وصفًا ذاتيًا؛ لما وصف بكونه شرًا، ولا له وجود في نفسه؛ بل هو أمر نسبي، ومعنى إضافي؛ كما يأتي تحقيقه في مسألة التحسين، والتقبيح. وذلك لا يمنع من تعلق الإرادة القديمة بالمراد الموصوف به، ولو كان ذلك مانعًا من كونه مرادًا؛ لما كان ما يجري في العالم من الخسف، والزلازل، والأمراض المؤلمة؛ والآفات العامة؛ مرادًا لله - تعالى-؛ لكونه موصوفًا بالشر؛ و لم يقولوا به.

كيف وأن مستندهم في إطلاق اسم الشرير على مريد الشر في حق الغائب، ليس غير الشاهد، وهو فاسد على ما حققناه في مسألة القدرة.

وما ذكروه من لزوم المحال الثالث: فإنما يلزم أن لو كان المأمور والمنهي مرادًا؛ وليس كذلك؛ بل المأمور الذي علم وقوعه، والمنهي الذي علم الانتهاء عنه؛ هو المراد، وأما ما علم أنه لا يوجد؛ فهو غير مراد الوجود وإن كان مأمورًا به.

وما علم بوجوده؛ فليس بمراد الانتفاء، وإن كان منهيًا عنه، وسنبين في مسألة الكلام أنه لا ملازمة بين الأمر، وإرادة الامتثال، ولا بين النهي، وإرادة الانتهاء.

وعلى هذا فلا يلزم من الأمر بالوجود، وإرادة العدم ما ذكروه من التناقض، وليس ثمرة الأمر الامتثال؛ بل من الجائز أن يكون له ثمرة أخرى؛ فلا يكون عبثًا، ولا متناقضًا.

ولهذا قال بعض الأصحاب: أنه لو علم الله -تعالى- من أحد من الأمة: أنه لو كلف بخصلة من خصال الخير؛ لم يأت بها، ولو ضوعفت عليه لأتى بها؛ فإن أمره بالضعف يكون مفيدًا. وإن لم يكن ذلك مرادًا. وذلك على نحو أمر النبي ﷺ ليلة المعراج بالصلوات. هذا كله إن قيل برعاية الحكمة والمصلحة

في أفعال الله -تعالى-، وإلا فلا حاجة إلى هذا التكليف.

قولهم: إنه يفضي إلى التكليف بما لا يطاق؛ مسلم. وسيأتي تحقيقه فيما بعد.

وأما ما ذكروه من الظواهر، فمما لا نسوغ التمسك بها في مسائل الأصول؛ إذ هي مع ما يقابلها من ظواهر أخر ممكنة التأويل جائزة التخصيص؛ والمقطوع لا يستفاد من المظنون.

كيف: وأن القول بموجب أكثرها متجه ههنا. فإنا لا نقول إن إرادته، ورضاه، ومحبته، مما يتعلق بالمعاصي على اختلاف أصنافها من حيث هي شرور، ومعاصي، وفساد؛ فإنها من هذه الجهات أمور إضافية لأدوات حقيقية، والإرادة: إنما تتعلق بالمعاصي من حيث هي أفعال حادثة؛ لا من تلك الجهات.

على أننا نقرر قاعدة في معنى المحبة، والرضا، والإرادة؛ يمكن التوصل منها إلى تأويل كل ما يرد من هذا القبيل فنقول: أما المحبوب، والمرضى في حق الله -تعالى- فمعناه؛ أنه ممدوح عليه في العاجل، ومثاب في الآجل. والمسخوط في مقابلته.

فعلى هذا معنى قوله -تعالى-: ﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله: ﴿ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧]، أنه غير ممدوح عليه في العاجل، ولا مثاب عليه في الآجل، وهكذا تأويل كل ما يرد من هذا القبيل.

وقد يمكن حمل قوله -تعالى-: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧] على المؤمنين من عباده، ويكون اختصاصهم بلفظ العباد تشريفًا، وتكريمًا لهم كما في قوله -تعالى-: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾ [الإنسان: ٦]، والمراد به المؤمنون.

وأما الإرادة: فإنها قد تتعلق بالتكليف من الأمر، والنهي، وقد تتعلق بالمكلف به؛ أي بإيجاده، أو إعدامه، فإذا قيل: إن الشيء مراد: قد يراد به: أن التكليف به؛ هو المراد، لا عينه وذاته. وقد يراد به: أنه في نفسه مراد؛ أي إيجاده، أو إعدامه. فعلى هذا ما وصف بكونه مرادًا، ولا وقوع له؛ فليس المراد به إلا إرادة التكليف به فقط.

وما قيل إنه غير مراد؛ وهو واقع؛ فليس المراد به؛ إلا أنه لم يرد التكليف به فقط.

ومن حقق هذه القاعدة أمكنه التقصي عن قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [غافر: ٣١] بأن يقول المراد به: إنما هو نفي الإرادة بالتكليف به، لا نفي إرادة حدوثه. وكذا قوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ معناه: الأمر باليسر، ونفيه عن العسر.

وعلى هذا يخرج قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ فإنه ليس المراد به وقوع العبادة؛ بل الأمر بها؛ وأمكن أن يكون المراد به: أنهم عبيد له.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [الأنعام: ١١٦] تكذيبًا للمشركين في قولهم: ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴾؛ فهو تكذيب لهم في دعواهم: اعتقاد ذلك قصد اللحد عن الحق، والميل إلى المراغمة. ولهذا قال -تعالى-: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، هكذا قاله أهل التفسير[1].

وأما أن إرادة الرب واحدة غير متناهية في ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها؛ فبيانه على ما حققناه في مسألة القدرة.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٧/٢٨، ١٢٩) (١٥/٣٧، ٢٧٢) (١٦/٧٣)، والطبري (٨/٧٨، ٧٩) (١٤/١٠٣)، وابن كثير (٢/١٨٧)، الاعتقاد للالكائي (٣/٥٤٩)، وفتح الباري (١٣/٤٤٩)، والتمهيد (٦/٦٥).

المسألة الرابعة
في إثبات صفة العلم لله تعالى(١)

مذهب أهل الحق: أن الباري -تعالى- عالم بعلم واحد قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المتعلقات، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته.

وأما الفلاسفة فمختلفون:

فمنهم من نفى كونه عالمًا مطلقًا، لا بذاته، ولا بغيره.

ومنهم من أثبت كونه عالمًا بذات، دون غيره.

ومنهم من أثبت كونه عالمًا بذاته وبغيره، إن كان معنى كليًا، ولم يجوِّز كونه عالمًا بالجزئيات: من حيث هي جزئيات؛ بل على نحو كلي، وهذا هو الذي ينصره أبو علي بن سينا.

وأما المتكلمون:

فمنهم من قال: لا يوصف الباري -تعالى- بما يوصف به خلقه؛ فلا يوصف بكونه عالمًا، ولا حيًا؛ ولكن يوصف بكونه قادرًا، خالقًا؛ لأنه لا يوصف شيء من مخلوقاته بذلك على الحقيقة، وأثبت لله علومًا حادثة لا في محل؛ وهذا هو مذهب جهم بن صفوان.

ومنهم من قالت: هو عالم: بمعنى أنه ليس بجاهل؛ وهو مذهب ضرار بن عمرو.

وذهب الجبائي، وابنه أبو هاشم: إلى أنه عالم لذاته؛ لكن اختلفا.

فقال الجبائي: هو عالم لذاته: أي لا يقتضي كونه عالمًا، صفة زائدة من علم، أو حال.

وقال أبو هاشم: هو عالم لذاته: بمعنى أنه ذو حالة زائدة لا توصف

---

(١) انظر: غاية المرام للمصنف (ص٧٦، ٨٤)، وشرح طوالع الأنوار للأصبهاني (ص ١٧٦)، وشرح المقاصد (ص٦٤، ٦٩).

بالوجود، ولا بالعدم، ولا بكونها معلومة، ولا مجهولة.

وذهب أبو الهذيل العلاف: إلى أن الباري -تعالى- عالم بعلم؛ هو ذاته.

وذهب أبو الحسين البصري، وهشام بن الحكم: إلى أن اتصافه بكون عالمًا بالجزئيات متجدد، وبالكليات أزلي.

وذهب آخرون: إلى أنه لا يعلم ما لا نهاية له من المعلومات؛ بل إنما يعلم ما كان متناهيًا.

ثم إن من اعترف من الفلاسفة، بكونه عالمًا بنفسه وبغيره، انتهج في الاستدلال على ذلك منهجين:

المنهج الأول: أنه بين كون الرب -تعالى- عالمًا بذاته أولاً، ثم بين استلزامه علمه بذاته؛ لعلمه بغيره ثانيًا.

فقال: واجب الوجود يعلم ذاته، ويلزم من علمه بذاته علمه بغيره. أما أنه يعلم ذاته: فهو أن وجود واجب الوجود مجرد عن المادة، وعلائقها: أي أنه ليس بجسم، ولا جسماني؛ على ما يأتي تحقيقه. وكل ماهية مجردة عن المادة، وعلائقها؛ فهي عقل: إذ لا نعني بالعقل إلا هذا. فواجب الوجود بما هو هوية مجردة: عقل. وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة: هو عاقل ذاته؛ إذ لا معنى لتعقل الشيء لذاته إلا حصول ذاته المجردة لذاته، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته: هو معقول. وإذا ثبت أنه عاقل لذاته، وعالم بها؛ فيجب أن يكون عاقلاً لما وجوده من وجوده؛ لأنه إذا علم ذاته، وذاته مبدأ، لما وجوده بوجوده بالذات؛ فيجب أن يكون عالمًا، بأن ذاته مبدأ لغيره. ومتى عليم أن ذاته مبدأ لغيره، فلابد وأن يكون عالمًا بذلك الغير؛ لأن العلم بكونه مبدأ لذلك الغير، علم بمعنى إضافي بين ذاته، وما وجب عنه. ولا تحقق لذلك دون العلم بالمضافين، ويلزم من علمه بذلك الغير؛ علمه بما صدر عن ذلك الغير، وهكذا على الترتيب النازل من عنده طولاً، وعرضًا، إلى ما لا يتناهى.

المنهج الثاني: أنه بين كون الرب -تعالى- عالمًا بغيره، ثم بين أن علمه بغيره يستلزم كونه عالمًا بذاته.

فقال: إن علم غيره؛ علم ذاته، وقد علم غيره؛ فيلزم أن يكون عالمًا بذاته.

وبيان أنه يلزم من علمه بغيره، علمه بذاته: أن من علم شيئًا؛ فلابد وأن يعلم أنه عالم بذلك الشيء، وعلمه بأنه عالم بذلك الشيء: علم بصفة له؛ وهو كونه عالمًا، والعلم بالصفة، يستدعي العلم بالموصوف؛ ضرورة.

وإذا ثبت أنه يلزم من علمه بغيره؛ علمه بذاته: فبيان أنه عالم بغيره هو أن واجب الوجود مجرد عن المادة، وعلائقها. وطبيعة الوجود من حيث هو طبيعة الوجود؛ غير ممتنع عليه أن يعلم، ويعقل.

وإنما يفرض له أن لا يعلم؛ بسبب كونه في المادة، ومتعلقًا بعلائق المادة، وواجب الوجود ليس في المادة، ولا له تعلق بعلائق المادة كما يأتي؛ فلا يمتنع عليه أن يعلم، ويعقل. وكل ما لا يمتنع عليه أن يكون معلومًا، بانفراده لا يمتنع عليه أن يكون معلومًا مع غيره من المجردات؛ فواجب الوجود لا يمتنع عليه أن يكون معلومًا مع غيره، وكل ما لا يمتنع تعقله مع غيره؛ فلا تمتنع مقارنة ماهيته لماهية ذلك الغير في العقل.

وإذا لم يكن ذلك ممتنعًا؛ فلا معنى لكونه عالمًا بغيره إلا أن ماهيته المجردة مقارنة لغيره من الماهيات المجردة، فكونه عالمًا بغيره؛ غير ممتنع، وإذا لم يكن ممتنعًا: فإما واجب، أو ممكن.

لا جائز أن يكون ممكنًا: لعدم افتقار واجب الوجود إلى غيره مطلقًا؛ فلم يبق إلا أن يكون علمه بغيره واجبًا؛ ويلزم منه أن يكون عالمًا بذاته لما مضى.

وهذان المسلكان ضعيفان:

أما المسلك الأول: فمن أربعة أوجه:

الأول: أنه قد لا يسلم أن ذات واجب الوجود عقل.

قولهم: إن العقل هو الماهية المجردة عن المادة، وعلائق المادة، ليس كذلك؛ بل العقل ضرب من العلوم الضرورية كما سبق.

وذلك هو الذي يحصل به العلم؛ كما تقدم. والباري -تعالى- ليست ذاته علمًا؛ وإلا كان العلم قائمًا بنفسه، وكان كل علم هكذا؛ وهو محال.

وإن سمى مسم ما تجرد عن المادة وعلائقها عاقلاً؛ فلا منازعة في غير التسمية.

الثاني: أنه وإن كانت ذات واجب الوجود عقلاً؛ فلا نسلم أنه عالم بذاته.

قولهم: لأن ذاته حاصلة لذاته التي هي عقل؛ فتكون ذاته معقولة لذاته. إنما يستقيم إطلاق القول بحصول ذاته، لذاته مع المغايرة؛ فإن حصول الشيء للشيء بنسبة، وإضافة بين الشيئين. ومع عدم التعدد؛ فالقضاء بالحصول محال.

الثالث: أنه وإن صح إطلاق القول بحصول الذات للذات؛ فلا نسلم أن مطلق الحصول؛ يوجب كونه ذاته عالمة بذاته؛ لأن حصول الذات، للذات المسماة؛ لا يوجب كونها معقولة له؛ فإن حصول الذات للعقل أمر أعم من تعقل العقل لها؛ فإن ذلك قد يصح إطلاقه مع التعقل ومع الملازمة من غير تعقل؛ فلا يلزم التعقل.

الرابع: وإن سلمنا أنه عالم بذاته؛ ولكن لا يلزم من كونه عالمًا بذاته: أن يكون عالمًا بما ذاته مبدأ له. اللهم إلا أن يعلم ذاته من حيث هي مبدأ لغيره، وعلمه بأنها مبدأ يزيد على العلم بذاته، ولهذا يصح العلم بالذات، والجهل بكونها مبدأ، وتوصف الذات بكونها مبدأ؛ والمعلوم غير المجهول، والصفة غير الموصوف.

وعند ذلك: فلا يلزم من كونه عالمًا بذاته، أن يكون عالمًا بما لها من الصفات، وإلا كان كل من علم شيئًا: علم ما هو ملازم له، ويلزم من ذلك

أن يكون العلم لنا بالله -تعالى-، علمًا بكل ما صدر عنه ولزمه، وكذا يلزم أن يكون علمنا ببعض المخلوقات، علمًا بجميع صفاته ومبادئه؛ وهو محال.

وأما المسلك الثاني: فمن سبعة أوجه:

الأول: هو أنا لا نسلم أنه يعلم غيره.

قولهم: إن واجب الوجود موجود مجرد عن المادة وعلائقها؛ ومسلم. ولكن لم قالوا بأن يكون عالمًا بغيره؟

قولهم: لأن طبيعة الوجود من حيث هو كذلك: غير ممتنع عليه أن يعلم. لا نسلم ذلك، ولا يلزم من جواز علمنا ببعض الموجودات، جواز العلم بكل موجود، إلا أن يثبت أن طبيعة الوجود مشتركة بين الموجودات؛ وهو غير مسلم على ما سبق.

الثاني: وإن سلم أن طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن يعلم ويعقل؛ ولكن مع وجود المانع أو مع عدمه -الأول: ممنوع. والثاني: مسلم؛ فلم قالوا بانتفاء المانع؟

قولهم: المانع المادة، وعلائقها. لا نسلم الحصر؛ ولا طريق إلى بيان ذلك إلا بالبحث، وعدم الاطلاع على غيره؛ وهو غير يقيني.

الثالث: وإن سلم ذلك؛ ولكن لا نسلم أن ما جاز أن يكون معلومًا بانفراده؛ جاز أن يكون معلومًا مع غيره؛ لجواز أن يكون الانفراد شرطًا، أو الاجتماع مانعًا؛ وإبطاله غير يقيني.

الرابع: وإن سلم جواز ذلك؛ ولكن لا نسلم جواز مقارنة ماهية واجب الوجود لغيره من الماهيات: إلا أن يكون التعقل لهما عبارة عن وجود ماهيتهما في العقل؛ وهو غير مسلم على ما سيأتي.

الخامس: وإن سلم جواز المقارنة في العقل؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من جواز اجتماعهما بجهة الحلول في العقل، جواز اجتماعهما لا بجهة الحلول

فيه؛ لجواز أن يكون ذلك شرطًا في الاجتماع، والمقارنة، أو أن الوجود الخارجي مانع.

السادس: وإن سلم ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من هذه المقارنة علم أحد المقترنين بالآخر؛ إلا أن يثبت أن العلم هو نفس المقارنة؛ وهو غير مسلم.

السابع: وإن سلم ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من عدم الامتناع، الوجوب؛ لجواز أن يكون جائزًا؛ وغير ممتنع على الله -تعالى- وذلك لأن المقارنة نسبة، وإضافة بين الذاتين؛ والنسب والإضافات جائزة على الله -تعالى- من غير وجوب؛ ولهذا يصح أن يقال لوجود الحادث عند وجوده: أن وجوده مع وجود الرب -تعالى- وإن لم يكن قبل ذلك موجودًا معه، وهو نسبة وإضافة. ولو كان ذلك واجبًا؛ لكان لازمًا غير مفارق؛ وهو محال.

وأما أصحابنا: فقد استدل بعضهم على إثبات علم الله -تعالى- بنصوص الكتاب. وذلك مثل قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ﴾ [فاطر: ١١]، وقوله -تعالى-: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٦]، وهو صريح في إثبات العلم لله -تعالى-.

فإن قيل: ظاهر الآيتين: يدل على أن الوضع، والحمل، والإنزال بالعلم، وليس كذلك، فتكون الدلالة متروكة الظاهر.

سلمنا أنها غير متروكة الظاهر؛ ولكن ما المانع من أن يكون العلم مفسرًا: بعدم الجهل؟ كما ذهب إليه ضرار بن عمرو، أو بعلم حادث لا في محل: كما ذهب إليه جهم بن صفوان؟

سلمنا دلالة ذلك على ثبوت صفة العلم لذاته؛ ولكنه معارض بقوله -تعالى- ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٧٦] -فلو كان للرب- تعالى- علمًا؛ لكان فوقه عليم؛ وهو محال[1].

---

(١) انظر التفسير القرطبي: (١/٢٨٧) (٩/٢٣٨)، وابن كثير (١/٤٢٨)(٢/٤٨٦، ٤٨٧).

والجواب عن السؤال الأول: بمنع ترك الظهور؛ فإن الدلالة المذكورة ظاهرة في جريان ذلك معلومًا بعلمه؛ لا واقعًا، وواجبًا بعلمه، وهو المتبادر إلى الفهم من إطلاق ذلك في قولهم: جرى الأمر الفلاني بعلمي، وبعلم فلان. وبتقدير أن تكون الدلالة ظاهرة فيما ذكروه؛ فلا يخرج عن أن يكون مجازًا فيما ذكرناه، وإذا تعذر العمل باللفظ في حقيقته؛ تعين العمل به في مجازه حذرًا من التعطل.

وعن السؤال الثاني: بما سيأتي عن قرب.

وعن السؤال الثالث: بأن ما ذكرناه: خاص، وما ذكروه: فأعلى درجاته أن يكون عامًا، وتخصيص العام بالخاص، أولى من إبطال دلالة الخاص، والعلم بعموم العام؛ فإن الجمع بين الأدلة مهما أمكن؛ أولى من تعطيل الواحد منها، والعمل بالباقي.

غير أن التمسك بمثل هذا المسلك مع افتقاره إلى إثبات صفة الكلام؛ قابل إلى التمسك بالظنون في مسائل القطع؛ وهو بعيد.

وأما من جهة المعقول: فقد استدلوا بالمسلك المشهور. وهو أن فعل الله -تعالى- وصنعه، هو العالم على ما سيأتي. والعالم بما هو عليه من الأفلاك الدائرة، والكواكب السائرة، وما يلازمها من الحر، والبرد، والاعتدال فيهما في الفصول المختلفة، والآثار العجيبة في عالم الكون، والفساد، من أنواع المعدنيات، واختلاف النباتات في الضرر والمنافع، والكيفيات، واختلاف الأوقات في ظهورها، وعدم ظهورها، على حسب دعوى الحاجة إليها، وما يشتمل عليه أنواع الحيوانات من التركيب العجيب من الأعضاء المختلفة، والآلات الحسية: الظاهرة، والباطنة، وتولد بعضها من بعض تولدًا حافظًا لنوع كل واحد منها على مر الدهور، والأزمان، من غير اختلاف، ولا اختلال؛ بل وكذلك ما فيه من الآثار العلوية: كالسحب، والرعود، والبروق،

وغيرها في الأوقات المختلفة. على غاية من الحكمة، والإتقان، وعلى وجه لا يظهر فيه القصور، والنقصان في عقل عاقل ما؛ فإذًا فعل الله -تعالى- وصنعه في غاية الحكمة، والإتقان. وكل من فعله في غاية الحكمة والإتقان؛ فبالاضطرار العقلي؛ يعلم كونه عالمًا به.

ولهذا فإن من رأي قصرًا مشيدًا، وبناء مرتفعًا، وصنعة محكمة؛ اضطره عقله إلى علم صانعه.

وفيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول:

وإن سلمنا أن العالم صنعه، مع إمكان النزاع فيه على ما يأتي؛ ولكن لم قلتم إنه يجب أن يكون عالمًا به؟

قولكم: إن العالم على غاية من الحكمة والإتقان: إما أن تريدون به أنه على حالة لو قدر وجوده على خلافها؛ كان ناقصًا، أو أنه موافق للحكمة المطلوبة منه أو أنه نافع، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فهو ممنوع؛ إذ لا دليل يدل عليه، ولا العلم به ضروري.

وإن كان الثاني: فإنما يلزم أن لو كان فعل الله -تعالى- مما يجب فيه رعاية الحكمة؛ وليس كذلك على أصل هذا الدال، وبتقدير رعاية الحكمة في أفعاله؛ فقد لا يسلم توافق كونه موافقًا للحكمة المطلوبة منه. فإن ذلك يستدعي معرفة الحكم المطلوبة منه. ومعرفة مطابقة خلق العالم لها، والعلم به غير ضروري، والدلالة عليه عسيرة.

وإن كان الثالث: إما أن يراد به أنه نافع من كل وجه، أو من وجه دون وجه، لا سبيل إلى الأول: فإنه ما من شيء يقدر، وإن كان نافعًا بالنسبة إلى جهة؛ فمضر بالنظر إلى جهة أخرى.

وإن كان الثاني: فلا نسلم دلالته على علم من صدر عنه، ولا مانع من

أن يكون كالإحراق الصادر عن النار؛ فإنه وإن كان نافعًا بالنسبة إلى بعض الجهات؛ فقد يكون مضرًا بالنسبة إلى جهة أخرى، ولا يدل ذلك على كون النار عالمة به.

وإن كان الرابع: فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

ثم وإن سلمنا أن العالم على غاية الحكمة، والإتقان؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على علم الباري -تعالى- به، ولا أن العلم به ضروري.

ولو تردد الناظر بين كون الفاعل له مع العلم، وعدم العلم؛ لم يجد إلى الحكم الجزم بكونه عالمًا سبيلاً. دون نظر، واستدلال؛ بل وكان ما يقوله الطبيعيون منقدحًا في عقله، وما وقع به الاستشهاد من البناء المحكم في الشاهد؛ فمبني على العادة من أن ذلك لا يكون صادرًا من غير المختار؛ والمختار لما يفعله من غير علم محال؛ فإن النظر فيما نحن فيه إلى كون الباري -تعالى- مختارًا؛ فهو انتقال إلى مسلك آخر، وترك لما وقع الشروع فيه؛ وذلك هو المختار.

وهو أن يقال: إذا ثبت أن الباري -تعالى- خالق العالم بالقدرة؛ والاختيار؛ فالخلق بالقدرة، والإرادة يستدعي القصد إلى الإيجاد والتخصيص، والقصد إلى الشيء يستدعي العلم بذلك الشيء ضرورة وإلا فلا يكون القصد إلى إيجاد ذلك الشيء أولى من القصد إلى غيره؛ ولهذا فإن من رأي صنعة محكمة، وقصرًا مشيدًا؛ اضطره عقله إلى العلم بعلم صانعه، وشعوره به.

وإذا ثبت كون الرب -تعالى- عالمًا: فإما أن يكون المفهوم من كونه عالمًا؛ هو المفهوم من ذاته، أو غيره.

لا جائز أن يقال بالأول: لوجهين:

الأول: أنه قد يعقل الذات من يجهل كونها عالمة؛ والمعلوم غير المجهول.

الثاني: أنه يصح اتصاف الذات بكونها عالمة، والصفة غير الموصوف؛

فلم يبق إلا أن يكون المفهوم من كونه عالمًا، يزيد على المفهوم من الذات.

وإذا كان زائدًا: فإما أن يكون عدميًا، أو وجوديًا، أو لا وجوديًا ولا عدميًا.

لا جائز أن يكون عدميًا: وإلا لكان سلبه وجودًا، ولو كان سلبه وجودًا؛ لما صح اتصاف النفي المحض به؛ وليس كذلك.

فإنه يصح أن يقال: المستحيل ليس بعالم. وتفسيره بسلب الجهل باطل؛ لأن الجهل على ما سبق في قاعدة العلم:

إما بسيط: وهو عدم العلم لا مطلقًا، وإلا كان عدم العلم في الحجر جهلاً، وليس كذلك؛ بل عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالمًا.

وإما مركب: هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه.

فإن كان معنى كونه عالمًا: أنه ليس بجاهل: الجهل البسيط؛ فهو سلب.

والجهل البسيط: هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالمًا، والحكم بسلب عدم الشيء؛ يكون إثباتًا لذلك الشيء؛ فإذن سلب الجهل البسيط، يكون إثباتًا للعلم الوجودي.

وإن كان معنى كونه عالمًا: أنه ليس جاهلاً: الجهل المركب، فلا يخفى أن سلب الجهل المركب؛ لا يوجب اتصاف من سلب عنه بكونه عالمًا: كالحجر.

وإن أخذ في ذلك، عما من شأنه أن يكون جاهلاً، فيوجب كون الرب -تعالى- قابلاً للجهل المركب؛ وهو محال -عليه تعالى-.

ولا جائز أن يكون لا وجوديًا، ولا عدميًا؛ لما يأتي في إبطال القول بالأحوال؛ فلم يبق إلا أن يكون وجوديًا.

وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يكون قائمًا بذات الله -تعالى- أو لا بذاته.

لا جائز أن يكون قائمًا لا بذات الله -تعالى-؛ لما سبق في القدرة، والإرادة.

وإن كان قائمًا بذاته تعالى: فإما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون حادثًا: لما سبق أيضًا في القدرة والإرادة. فلم يبق إلا أن يكون معنى كونه عالمًا: أنه قام بذاته صفة وجودية أزلية.

وليست تلك الصفة هي نفس القدرة، ولا الإرادة، ولا الكلام، ولا السمع، ولا البصر، ولا الحياة؛ فهو خارج عنها، وهو المعبر عنه بالعلم.

ويجب مع ذلك أن يكون واحدًا لا نهاية له في ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته؛ لما تحقق في القدرة أيضًا.

ويجب مع ذلك أن يكون عالماً بجميع المعلومات المقدورة له، وغير المقدورة له، أما المقدورة؛ فلما سبق.

وأما غير المقدورة؛ فلأنه لو لم يكن عالمًا ببعضها مع كونه قابلاً للاتصاف بالعلم؛ فيكون جاهلاً؛ إذ الجهل البسيط: هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالمًا؛ وذلك على الله -تعالى- محال.

فإن قيل: لا نسلم العلم الاضطراري بكون الفاعل -إذا كان مختارًا له عالمًا- يدل على ذلك: ما نجده من الصنائع المحكمة لبعض الحيوانات المختارة، من غير علم: كنسج العناكيب، وبناء النحل، وغيره.

سلمنا أن العلم بذلك ضرورى: ولكن شاهدًا، أو غائبًا. الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

ولا يلزم من الحكم بذلك شاهدًا؛ الحكم به غائبًا؛ وإلا للزم أن يكون أيضًا متحركًا بالإرادة، وحساسًا، وجسمًا، إلى غير ذلك من الأمور التي نعلمها بالضرورة لباقي ما شاهدناه من البناء المحكم، والصناعة المتقنة في الشاهد؛ وليس كذلك.

سلمنا لزوم ذلك غائبًا؛ ولكن لا نسلم أن المفهوم من كونه عالمًا؛ يزيد على المفهوم من ذاته.

قولكم: إنه يتصور العلم بالذات مع الجهل بكون مفهومها، كونها عالمة؛ غير مسلم؛ بل الذي يعلم إنما هو دلالة لفظ الذات على مسماه، والذي يجهل، إنما هو دلالة قولنا عالم على مسماه: وأنه هل هو نفس الذات، أو غيرها؟ وذلك لا يدل على اختلاف المعنى.

قولكم: يصح اتصاف الذات بكونها عالمة. مسلم؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على اختلاف المعنى؛ بل جاز أن يكون المعنى واحدًا. وإن كان اللفظ مختلفًا كما نقول: الإنسان بشر، والخمر عقار، إلى غير ذلك من الألفاظ المترادفة.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اختلاف المفهومين؛ ولكن لا نسلم أنه أمر وجودي؛ بل جاز أن يكون عدميًا: كما ذهب إليه ضرار بن عمرو، وبعض الفلاسفة. وما ذكرتموه وإن دل على كونه وجوديًا؛ لكنه معارض بما يدل على كونه عدميًا، وذلك أن المفهوم من الجاهل مناقض للمفهوم من كونه عالمًا، والمفهوم من الجاهل وجود؛ فكان المفهوم من كونه عالمًا؛ عدميًا.

وبيان أن المفهوم من الجاهل وجود: أنه لو كان عدمًا؛ لكان سلب الجاهل وجودًا. ولو كان سلب الجاهل وجودًا. لما صح اتصاف المعدوم المحض به، وهو متصف به؛ فكان سلب الجهل عدمًا؛ فيكون المفهوم من الجاهل وجودًا.

سلمنا أنه يمتنع أن يكون عدميًا؛ ولكن ما المانع من كونه ليس بموجود، ولا معدوم؟ كما ذهب إليه أبو هاشم، على ما سيأتي في تحقيق الأحوال.

كيف وأن الوجود صفة إثبات، ولا يوصف بالوجود؛ وإلا قام الوجود بالوجود؛ وهو محال، ولا بالعدم: وإلا كان الوجود معدومًا؛ وهو محال.

وكذلك الحادث في حال خروجه من العدم إلى الوجود ليس بمعدوم؛ فإن حالة الخروج من العدم؛ لا تجامع العدم. وليس بموجود؛ فإن حالة

الوجود، لا تجامع حالة الخروج إلى الوجود.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اتصافه بالعالمية، وأنها صفة وجودية؛ ولكن معنا ما يدل على امتناع ذلك، وبيانه بأمرين:

الأول: ما أسلفناه من الحجج العامة في نفي الصفات الوجودية الزائدة على ذات واجب الوجود.

الثاني: أنه لو كان عالمًا بشيء؛ لكان عالمًا بأنه عالم بذلك الشيء؛ واللازم ممتنع لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون عالمًا بذاته؛ لما سبق، ولا معنى للعلم بالشيء غير انطباع صورة المعلوم في نفس العالم، أو إضافة بين العالم، والمعلوم؛ وعلى كلا التقديرين: فيستدعي المغايرة، ولا تغاير في ذات الله – تعالى– ولا تعدد.

الثاني: أنه يلزم أن يكون عالمًا، بكونه عالمًا، وهلم جرا، إلى غير النهاية؛ وهو ممتنع؛ لما فيه من التسلسل، وإثبات عالميات لله –تعالى– غير متناهية؛ وهو محال كما سبق.

سلمنا اتصافه بكونه عالمًا؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون عالمًا بعلم كما قاله الجبائي، وابنه أبو هاشم.

ويدل عليه أن اتصاف الباري بكونه عالمًا، إما أن يكون جائزًا، أو واجبًا.

لا جائز أن يكون جائزًا: وإلا لما لزم من فرض عدمه المحال. ولو جوزنا فرض عدم كونه عالمًا مع أنه من شأنه أن يكون عالمًا؛ فيكون جاهلاً. والجهل على الله –تعالى– محال؛ فلم يبق إلا أن يكون ذلك له واجبًا.

وإن كان اتصافه بالعالمية واجبًا: امتنع أن يكون في اتصافه بذلك محتاجًا إلى العلم، وإلا فعند فرض عدم العلم إن اتصف بكونه عالمًا؛ فهو غير

محتاج إلى العلم. وإن لم يتصف به؛ لم يكن واجبًا. وقد قيل بوجوبه.

سلمنا أنه لابد وأن يكون عالمًا بعلم؛ ولكن بعلم قائم بذاته، أو لا بذاته. الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

بيان امتناع قيام العلم بذاته من عشرة أوجه:

الوجه الأول: أن العلم القائم بذاته: إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا. لا جائز أن يكون ضروريًا وإلا كان الرب -تعالى- موصوفًا بالاضطراب، وهو محال.

ولا جائز أن يكون نظريًا لوجهين:

الأول: أن النظر يستدعي سابقة الجهل، كما تقدم في قاعدة العلم، والجهل على الله -تعالى- محال.

الثاني: أن النظر لابد من إسناده إلى العلوم الضرورية على ما تقدم في قاعدة النظر. والعلم الضروري في حق الله -تعالى- ممتنع؛ لما تقدم.

الوجه الثاني: أن العلم القائم بذاته -تعالى-: إما أن يكون هو نفس الذات، أو زائدًا عليها.

فإن كان الأول: فلا صفة. كيف وأنه يلزم أن تكون الذات صفة قائمة بمحل؛ ضرورة أن العلم صفة، وإن كان زائدًا على الذات: فإما قديم، أو حادث.

فإن كان حادثًا لزم قيام الحوادث بذات الرب -تعالى؛ وهو محال. كما يأتي، ثم كلام في افتقار ذلك العلم الحادث في افتقاره إلى علم آخر، كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان قديمًا: فالقدم أخص وصف الإله -تعالى- ويلزم من ذلك تعدد الآلهة؛ وهو محال.

والوجه الثالث: هو أن العلم: إما عبارة عن انطباع صورة المعلوم في

النفس، أو عن نسبة، وإضافة بين العالم والمعلوم.

فإن كان الأول: فهو ممتنع لأمرين:

الأول: أنه يلزم منه أن تكون ذات الرب -تعالى- مركبة؛ لانطباع صور المركبات فيها. إذا علمها؛ لأن المطابق للمركب؛ مركب.

الثاني: أنه يلزم منه أن تكون ذاته عند العلم بالحوادث، محلاً لحلول صور الحوادث فيها؛ وهو محال. كما يأتي.

وإن كان نسبة وإضافة: فالنسبة بين الشيئين تتوقف على تحقق ذينك الشيئين؛ ضرورة كونها صفة لهما، والصفة متوقفة على الموصوف. فلو توقف إيجاد الرب -تعالى- للحوادث على تعلق علمه بها؛ للزم الدور؛ وهو ممتنع.

ويلزم منه أيضًا: أن يكون علم الباري -تعالى- متوقفًا على غيره؛ وهو محال.

الوجه الرابع: هو أنه لو كان علمه قائمًا بذاته؛ فلا معنى لقيام الشيء بالمحل إلا افتقاره إليه في الوجود. وإلا كان المعلول أبدًا قائمًا بالعلة؛ وهو محال؛ بل لا معنى لقيامه به إلا أنه موجود في الحيز تبعًا له، ويلزم من ذلك كون الرب -تعالى- متحيزًا؛ وهو محال.

الوجه الخامس: هو أن العلم القائم به إما أن يكون صفة كمال، أو نقصان، أو لا صفة كمال، ولا نقصان.

فإن كان الأول: فذات الرب تعالى محتاجة في كمالها إلى غيرها؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فاتصاف الرب -تعالى- به محال، وكذا إن لم يكن كمالاً، ولا نقصانًا.

الوجه السادس: هو أنه لو كان عالمًا بعلم قائم بذاته؛ لكان مماثلاً للعلم الحادث: فإن حقيقة العلم لا تختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

ويلزم من ذلك: أن يكون مشاركًا لها في العرضية، والإمكان؛ وذلك في صفات الله -تعالى- محال.

الوجه السابع: أنه لو كان عالمًا بعلم قائم بذاته: فإما أن يكون واحدًا، أو متكثرًا. فإن كان واحدًا: فإما أن يتعلق بجميع المعلومات، أو لا يتعلق بجميعها.

فإن كان الأول: فيلزم من جواز تعلق العلم الواحد بالمعلومات المختلفة؛ وهو محال على ما تقدم في قاعدة العلم.

وإن كان الثاني: فيلزم منه أن يكون الرب -تعالى- جاهلاً بباقي الموجودات التي لم يتعلق علمه بها؛ وهو محال.

وإن كان مكتثرًا: فإما أن يكون غير متناه، أو متناهيًا.

فإن كان غير متناه؛ فهو محال على ما تقدم في إبطال عدد لا يتناهى في إثبات واجب الوجود.

وإن كان متناهيًا: فما من عدد يفرض إلا ويجوز فرض الزيادة عليه والنقصان. فاختصاص الرب -تعالى- ببعض الأعداد دون البعض إن لم يكن بمخصص؛ فقد وجد الجائز لا بمخصص؛ وهو محال.

وإن كان بمخصص: فالمخصص: إما ذات واجب الوجود، أو خارج عنه. لا جائز أن يقال بالأول: فإن نسبة الذات إلى جميع الجائزات نسبة واحدة؛ فلا أولوية.

وإن كان بخارج عنه: فالباري -تعالى- محتاج فيما قام به من الصفات إلى مخصص خارج؛ وهو محال.

الوجه الثامن: أنه لو كان عالمًا بعلم قائم بذاته، فإما أن يعلم علمه، أو لا يعلمه. لا جائز أن يقال بأنه لا يعلمه؛ فإن الشعور بالشيء مع عدم الشعور بالشعور محال.

وإن علمه: فإما أن يعلمه بذاته، أو بنفس ذلك العلم، أو بعلم آخر.

فإن كان الأول: فقد ثبت أنه عالم بعلمه لذاته، لا بعلم؛ ويلزم مثله في كل معلوم.

وإن كان الثاني: فتعلق العلم بالعلم يستدعي المغايرة بين التعلق والمتعلق. والعلم الواحد؛ لا تغاير فيه.

وإن كان الثالث: فالكلام في ذلك العلم الثاني؛ كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

الوجه التاسع: أنه لو كان عالمًا بعلم قائم بذاته؛ لكان فوقه عليم؛ لقوله -تعالى-: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، واللازم ممتنع؛ فالملزوم ممتنع.

الوجه العاشر: أن علمه القائم بذاته: إما أن يكون حادثًا، أو قديمًا.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو ممتنع.

وإن كان قديمًا: فيجب أن يكون متعلقًا بكل ما يصح أن يعلم؛ لأن نسبة العلم القديم إلى ذاته نسبة واحدة؛ فليس تعلقه بالبعض أولى من البعض؛ وذلك محال.

وبيان ذلك: هو أن علمه القديم إذا تعلق بوجود بعض الحوادث: فعند عدم ذلك الحادث: إما أن يبقى علم الباري -تعالى- متعلقًا بوجوده كما كان، أو لا يبقى.

فإن كان الأول: لزم أن يكون الباري -تعالى- جهلاً.

وإن كان الثاني: فيلزم منه التغير في علم الله -تعالى- وهو محال.

فلم يبق إلا أن يكون علمه قائمًا لا في محل كما ذهب إليه الجهمية.

سلمنا أنه عالم بعلم غير خارج عن ذاته؛ ولكن ما المانع من أن يكون

ذلك العلم هو نفس ذاته؟ كما ذهب إليه أبو الهذيل بن العلاف. ويدل عليه ما دل على نفي الصفات الزائدة كما تقدم.

سلمنا أنه عالم بعلم قائم بذاته، وهو زائد عليها؛ ولكن لا نسلم أنه قديم، ودليله ما سبق في الوجه العاشر.

سلمنا أنه قديم؛ ولكن لا نسلم أنه واحد، ودليله ما سبق في الوجه السابع.

سلمنا أنه واحد؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين فصاعدًا، وبيانه من وجهين:

الأول: ما أسلفناه في قاعدة العلم.

الثاني: هو أن العلم بأحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر، وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: هو أنه يتصور العلم بأحد المعلومين مع الشك في الآخر، ولو كان العلم بهما واحدًا؛ لما كان كذلك.

الثاني: هو أنه لا يقوم العلم بأحد المعلومين مقام العلم بالآخر؛ ولهذا فإن العلم بالسواد، لا يكون علمًا بالبياض، وكذلك بالعكس.

الثالث: هو أن العلم بأن الشيء الفلاني واقع: مشروط بالوقوع، والعلم بأنه سيقع: غير مشروط بالوقوع؛ والمشروط غير ما ليس بمشروط.

الرابع: هو أن العلم بالشيء: عبارة عن انطباع صورة مطابقة له في النفس. فإذا كانت صور المعلومات، وحقائقها مختلفة ومتغايرة؛ كانت العلوم المختلفة، ومتغايرة.

سلمنا صحة تعلقه بمعلومين فصاعدًا؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح أن يعلم. وإن سلم ذلك؛ فلا نسلم صحة تعلقه بهما معًا؛ بل على سبيل البدل، وإن سلمنا صحة ذلك معًا؛ ولكن لا نسلم الوقوع.

وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لو كان عالمًا بكل ما يصح أن يعلم. فما يصح أن يعلم غير متناه؛ فمعلوماته لا نهاية لها؛ ووجود ما لا نهاية له محال كما سبق في إثبات واجب الوجود.

الثاني: أنه يلزم من ذلك أن يكون عالمًا بكونه عالمًا، وعالمًا بكونه عالمًا بكونه عالمًا، وهلم جرا، إلى ما لا نهاية له، ويلزم من ذلك قيام علوم بذاته لا نهاية لها؛ وهو محال.

الثالث: هو أنه لو كان عالمًا بجميع الأشياء؛ فيلزم أن ما تعلق علمه بوقوعه؛ وجوب وقوعه، وما علم عدم وقوعه؛ امتناع وقوعه؛ حتى لا يكون العلم جهلاً.

وعند ذلك فلا يبقى بين الفاعل بالاختيار، وغير الفاعل بالاختيار فرق؛ وهو محال، وما أفضى إلى المحال؛ فهو محال.

والجواب:

أما النقض بأفعال الحيوانات: فمندفع؛ وذلك أن من سلم كونها هي الفاعلة؛ لم يمنع من كونها عالمة. ومن قال أفعال الحيوانات غير مخلوقة لها؛ بل لله -تعالى-؛ فيجب أن تكون معلومة لله -تعالى-؛ وإن لم تكن معلومة للحيوانات؛ إذ ليس الإحكام، والإتقان مستنداً إليها.

قولهم: لا نسلم العلم الاضطراري بذلك غائبًا.

قلنا: العاقل لا يجد من نفسه تفرقة في العلم بعلم المختار بما يفعله شاهدًا، ولا غائبًا. فإذا كان الرب -تعالى- فاعلاً بالاختيار؛ لزم العلم الاضطراري بكونه عالمًا به؛ وذلك لأن ملزوم العلم الاضطراري بعلم الفاعل المختار بما يفعله: إنما هو كونه مختارًا له؛ ولهذا يجد العاقل من نفسه العلم بذلك، وإن قطع النظر عن كل وصف خارج عن وصف الاختيار، والعلم الاضطراري بكون الفاعل في الشاهد حيوانًا، وجسمًا، ومتحركًا بالإرادة إلى

غير ذلك من الصفات المختصة بالشاهد، فمن لوازم كونه فاعلاً بالحركة والانتقال. لا من لوازم كونه مختارًا. والحركة والانتقال في حق الله -تعالى- محال؛ فلذلك لم يلزم كونه حيوانًا، ولا جسمًا، ولا غير ذلك من صفات المحدثات في حقه.

قولهم: لا نسلم أن المفهوم من كونه عالمًا، يزيد على المفهوم من ذاته؛ فدليله ما سبق من الوجهين.

قولهم في الوجه الأول: المعلوم، والمجهول: إنما هو دلالة اللفظ على مسماه؛ ليس كذلك؛ فإنه لو اتحد المسمى؛ لكانت كل ذات عالمة؛ وهو محال، وبه يبطل ما ذكروه على الوجه الثاني أيضًا.

قولهم: لا نسلم أن المفهوم من كونه عالمًا، أمر وجودي.

قلنا: دليله ما سبق.

قولهم: المفهوم من الجاهل مناقض للعالم. لا نسلم ذلك؛ بل هو مقابل، والمقابل أعم من المناقض.

غير أن الجاهل إن كان جاهلاً بالجهل المركب: وهو المعتقد لأمر ما على خلاف ما هو عليه؛ فيكون ضدًا للعالم، ولا يمتنع اشتراكهما في الوجود: كالتقابل الواقع بين السواد، والبياض.

وإن كان جاهلاً بالجهل البسيط: وهو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون له العلم؛ فيكون مقابلاً للعالم: مقابلة العدم، والملكة: كالتقابل الواقع بين البصر، والعمى.

وعند ذلك: فلا يلزم من رفع هذا العدم المقابل للملكة؛ وسلبه؛ تحقق الوجود؛ فلا يمتنع سلبه عن العدم المحض؛ وذلك لأن المسلوب إنما هو خصوص عدم: لا مطلق العدم؛ ولهذا إن من وصف شيئًا ما بكونه ليس أعمى، لا يكون واصفًا له بصفة وجودية.

قولهم: ما المانع من أن يكون لا موجودًا، ولا معدومًا؟

قلنا: لما يأتي في مسألة الأحوال.

وأما الوجود: فهو عندنا نفس الموجود: على ما يأتي في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا؟ فلا يمتنع اتصافه بكونه موجودًا؛ إذ ليس الموجود هو ما اتصف به الوجود. والوجود زائد عليه؛ ليلزم ما ذكروه.

وأما حالة الحدوث: فهي أول زمان الوجود عندنا، لا أنها حالة متوسطة بين زمان الوجود، والعدم؛ ليلزم ما ذكروه، والحادث في أول زمان وجوده؛ موجود، فيمن سلم أنه ليس بموجود، ولا بمعدوم.

قولهم: معنا ما يعارض ذلك، لا نسلم، وأما ما أشاروا إليه من الحجج العامة؛ فقد سبق جوابها.

قولهم: لو كان عالمًا بشيء؛ لكان عالمًا بأنه عالم بذلك الشيء، مسلم؛ ولكن لم قالوا بالامتناع؟

قولهم: يلزم منه أن يكون عالمًا بذاته؛ مسلم.

قولهم: لا معنى للعلم بالشيء غير انطباع صورته في نفس العالم، أو إضافة بين العالم والمعلوم. عنه جوابان:

الأول: منع الحصر؛ بل العلم صفة وجودية زائدة على الذات. وليس هي نفس الانطباع، ولا نفس الإضافة الحاصلة بين ذات العالم والمعلوم؛ بل النسبة، والإضافة: إنما هي بين صفة العلم، والمعلوم. وعلى هذا: فلا يمتنع أن تكون ذاته عالمة بذاته، بمعنى أن ذاته قامت بها صفة العلم، وتلك الصفة متعلقة بنفس الذات على نحو تعلقها بسائر المعلومات، كيف وإنه يمتنع تفسير العلم، بالانطباع، والإضافة.

أما الانطباع: فلخمسة أوجه:

الأول: أنه لو كان العلم عبارة عن الانطباع كما ذكروه؛ لكان كل

شيء قام بذاته صفة من الصفات العرضية من كمية، وكيفية، وغير ذلك، أن يكون عالمًا بها؛ ضرورة انطباع صورها في ذاته؛ وليس كذلك. وسواء كان حيًا مدركًا، أو لم يكن. وإن قالوا: ليس العلم هو الانطباع في الذات؛ بل في القوة المدركة.

قلنا: فالقوة المدركة هي العلم: وهي وراء الانطباع.

الثاني: أنه لو كان العلم هو نفس انطباع صورة المعلوم في النفس؛ لما تصور العلم باستحالة اجتماع السواد، والبياض؛ فإن ذلك يلازمه العلم بمعنى السواد، والبياض؛ فإن تصور المفردات سابق على التصديق بما لها من النسب الواجبة لها. فلو كان العلم بمعنى السواد والبياض عبارة عن انطباع صورة السواد والبياض في النفس؛ لزم اجتماع الضدين في محل واحد؛ وهو محال.

وإن قيل: بأن استحالة الاجتماع بين الضدين مشروطة بالوجود العيني، فإنما يلزم: أن لو كان الوجود زائدًا على نفس الذات؛ وهو غير صحيح؛ على ما سيأتي في مسألة المعدوم.

الثالث: هو أنه لو كان الأمر ما ذكر: للزم أن من علم السواد والبياض، أو الحرارة والبرودة: أن يوصف بكونه أسود، وأبيض، وحارًا، وباردًا؛ ضرورة انطباع حقيقة البياض، والسواد، والبرودة، والحرارة في ذاته، ونفسه؛ وليس كذلك.

الرابع: أنه يلزم من ذلك أن يكون المحل المنطبع فيه صورة المعلوم لا ينقص في الكمية عن كمية الصورة المنطبعة فيه ضرورة مطابقتها له؛ وهو محال.

الخامس: أنه لو كان كذلك: فالمعلوم إذا كان جسمًا؛ فالمحل المنطبع فيه شاهدًا: إما أن يكون جوهرًا، أو عرضًا، لا جائز أن يكون جوهرًا: وإلا لزم قيام الجسم بالجوهر؛ وهو محال.

وإن كان عرضًا: لزم قيام الجسم بالعرض؛ وهو أيضًا محال.

وأما تفسيره بالإضافة: فالوجه في إبطاله أن يقال: إذا كان العلم صفة إضافية: فهي إما وجودية، أو عدمية، أو لا وجودية ولا عدمية. لا جائز أن يقال بالثاني والثالث؛ لما تقدم؛ فلم يبق إلا أن تكون وجودية، وعند ذلك: فإما أن تكون قديمة، أو حادثة.

لا جائز أن تكون قديمة: وإلا لما تبدلت وتغيرت؛ لأن العدم على الموجود القديم محال. ولا يخفى جواز تبدل النسب والإضافات بسبب اختلاف المعلوم في نفسه؛ فإن النسبة المتعلقة بالمعدوم من حيث هو معدوم، لا تبقى بعد الوجود، وكذلك بالعكس، وإلا كان العلم جهلاً؛ وهو محال.

ولا جائز أن تكون حادثة لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون الرب تعالى محلاً للحوادث؛ وهو محال على ما سيأتي.

الثاني: أن الكلام في حدوث تلك الصفة، وافتقارها إلى علم آخر، كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل الممتنع.

الوجه الثاني: في الجواب عن أصل السؤال: أن منتقض بكون الواحد منا عالمًا؛ فإنه متحقق مع لزوم ما ذكروه من المحالات، وبه يندفع ما ذكروه في الوجه الثاني من لزوم التسلسل.

قولهم: سلمنا أنه عالم؛ ولكن لا نسلم أنه عالم بعلم.

قلنا: إذا سلم أن المفهوم من كونه عالمًا: صفة وجودية زائدة على الذات؛ فهو المعني بقيام العلم بذاته.

وبهذا يندفع قولهم: إن كونه عالمًا واجب؛ فلا يكون معللاً بالعلم. كيف وإن اتصافه بالعلم: إن قيل: إنه واجب بمعنى أنه لا انفكاك له عن ذاته -تعالى-؛ فهو مسلم؛ ولكن ذلك لا ينافي قيام العلم بذاته.

وإن قيل: إنه واجب بمعنى أنه لا يفتقر المفهوم من كونه عالمًا إلى قيام

العلم بذاته؛ فهو غير المصادرة نحو المطلوب؛ وهو غير مقبول.

قولهم: إنه عالم بعلم قائم لا في ذاته؛ فقد سبق جوابه في إبطال القول بكونه مريدًا بإرادة لا في ذاته.

قولهم: لو كان متصفًا بالعلم؛ فعلمه: إما ضروري، أو نظري. إنما يلزم أن لو بين قبول علم الرب تعالى لهذا الانقسام، وإلا فلا. ومجرد القياس على الشاهد في ذلك غير صحيح؛ كما مضى. ثم إن الضروري لا معنى له إلا ما لا يفتقر في حصوله إلى نظر واستدلال، ولا تصح مفارقته للنفس مع انتفاء أضداده، وعلم الباري -تعالى- كذلك، غير أن لا يصح إطلاق اسم الضروري عليه؛ لعدم ورود الشرع به، فالمنازعة في ذلك ليست إلا في اللفظ، دون المعنى.

قولهم: إن كان علمه قديمًا؛ فالقدم أخص وصف الإله، ويلزم من ذلك تعدد الآلهة؛ فقد سبق جوابه فيما مضى.

قولهم: علمه إما أن يكون عبارة عن الانطباع، أو الإضافة؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: لا معنى لقيام الصفة بالمحل: إلا أنها موجودة في الحيز تبعًا لمحلها فيه. لا نسلم ذلك ولا يلزم من عدم تفسير القيام بالمحال بالافتقار إليه في الوجود أن يتعين ما ذكروه؛ بل جاز أن يكون معنى أخص من الافتقار إلى الشيء في الوجود، ومباينًا لما ذكروه وهو أن يقال: إذا وجد شيئان، واتحدت الإشارة الفعلية إليهما، بحيث لا يمكن أن يشار إلى ذات كل واحد منهما بغير الإشارة إلى الآخر. فما كان منهما محتاجًا إلى الآخر في الوجود؛ فهو الصفة. وما لم يكن محتاجًا؛ فهو المحل، وعلى هذا: فلا يلزم التحيز للمحل من ضرورة قيام الصفة به.

كيف وإن ما ذكروه لازم على من وصف الرب -تعالى- بكونه عالمًا،

وقادرًا، ومريدًا، إلى غير ذلك من صفات الأحكام؛ فإنها قائمة بذات الرب -تعالى- وإن لم يكن متحيزًا؛ فما هو جواب له، هو جواب لنا.

قولهم: العلم: إما صفة كمال، أو نقصان، أو لا صفة كمال، ولا نقصان. عنه جوابان:

الأول: ما المانع من أن يكون لا صفة كمال، ولا نقصان؟ وليس نفي ذلك من البديهيات؛ فلابد من الدليل.

الثاني: ما المانع من كونه صفة كمال؟

قولهم: يلزم منه أن تكون ذات الرب -تعالى- مفتقرة في كمالها إلى غيرها.

قلنا: إن أردتم به أن نفس الذات تكون ناقصة دون هذه الصفة فممنوع.

وإن أردتم به أنها لا تكون متصفة بالصفات الكمالية الزائدة عليها دون هذه الصفة؛ فهو مسلم، ودعوى إحالته عين المصادرة على المطلوب.

قولهم: لو كان عالمًا بعلم؛ لكان علمه مماثلاً للعلم الحادث إنما يلزم أن لو اشتركا في أخص صفة لكل واحد منهما، أو لأحدهما؛ وليس كذلك؛ فإن أخص صفة العلم الرباني؛ وجوب تعلقه بالمعلومات بأجمعها على جهة التفصيل. وأخص وصف العلم الحادث؛ جواز تعلقه بالمعلومات، لا نفس وقوع التعلق؛ فلا اشتراك.

قولهم: إما أن يكون واحدًا، أو متكثرًا.

قلنا: بل واحد.

قولهم: إما أن يتعلق بجميع المتعلقات، أو ببعضها.

قلنا: بل بالجميع. وما ذكروه في جهة الإحالة؛ فهو ممنوع على ما سبق في قاعدة العلم أيضًا.

قولهم: إما أن يعلم علمه، أو لا يعلم علمه، إلى آخر الشبهة؛ فيلزم عليه علم الواحد منا؛ فإن الواحد عالم بعلم بالاتفاق؛ مع لزوم مع ذكروه من المحالات.

قولهم: لو كان عالمًا بعلم؛ لكان فوقه عليم؛ فقد سبق جوابه. في أول المسألة.

قولهم: إما أن يكون علمه قديمًا، أو حادثًا.

قلنا: بل قديم.

قولهم: فيجب أن يكون متعلقًا بكل ما يصح أن يعلم.

قلنا: مسلم.

قولهم: فإذا تعلق علمه بوجود بعض الحوادث: إما أن يبقى مع عدمه، أو لا يبقى.

قلنا: علم الله -تعالى- باق غير متغير؛ بل المتغير إنما هو المتعلق: وهو الوجود، والعدم، والتعلق به، فتعلق العلم بأن الشيء موجود، غير تعلقه بأنه معدوم، من غير تغيير في نفس العلم، ولا لزوم جهل في حق الله -تعالى-.

قولهم: ما المانع أن يكون علمه هو نفس ذاته؟

قلنا: لو كان علمه هو ذاته؛ فذاته قائمة بنفسها، وليست صفة لغيرها؛ فيلزم أن يكون علمه قائمًا بنفسه، ولا يكون صفة لغيره، ولو كان كذلك لكان كل علم هكذا؛ لأن حقيقة العلم -من حيث هو علم- لا تختلف شاهدًا، ولا غائبًا، وإن اختلفا في القدم، والحدوث، وغير ذلك من الصفات الخارجة عن مفهوم العلم -من حيث هو علم-.

قولهم: وإن كان زائدًا على ذاته. فما المانع من كونه حادثًا؟

قلنا: لما بيناه من لزوم التسلسل، ولما سنبينه من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وما ذكروه في الوجه العاشر؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: سلمنا أنه قديم؛ ولكن لا نسلم أنه واحد.

قلنا: دليل وحدته ما ذكرناه في وحدة القدرة، والإرادة. وما ذكروه

في إحالته في الوجه السابع؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: سلمنا أنه واحد؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين فصاعدًا.

قلنا: دليل صحة ذلك ما سبق في قاعدة العلم. من أن العلم الواحد لا يمتنع أن يتعلق بمعلومين. كيف وإن الدليل الدال على كون علمه متعلقًا ببعض الأشياء؛ إنما هو حدوثه مقدورًا مرادًا له. وسنبين استناد جميع الحوادث إلى قدرته وإرادته واختياره؛ فيجب أن يكون علمه متعلقًا بجميعها، وما ذكروه في قاعدة العلم فقد سبق جوابه ثم أيضًا.

قولهم: العلم بأحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر.

لا نسلم ذلك؛ بل العلم في نفسه واحد، والمتغاير إنما هو التعلق والمتعلق، ولا يمتنع أن يكون الشيء مع وحدته متكثر التعلق والمتعلق، كما نقول: وحدة الشمس، وتكثر تعلقها. وما تتعلق به مما تشرق عليه، ويستضيء بها، وكذلك الوحدة التي هي مبدأ العدد فإنها واحدة، وإن تعددت نسبتها بتعدد ما لها نسبة إليه: من كونها نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وهلم جرا إلى غير النهاية، وعلى هذا: فقد خرج الجواب عما ذكروه من التشكيكات.

أما قولهم: إنه يتصور العلم بأحد المعلومين مع الشك في الآخر؛ فذلك إنما يرجع إلى العلم بأحد المعلومين دون الآخر، لا إلى نفس العلم.

وقولهم: إن العلم بأحد المعلومين لا يقوم مقام العلم بالآخر.

قلنا: العلم بأحدهما هو العلم بالآخر، وإنما الذي لا يقوم فيه أحد الأمرين مقام الآخر، إنما هو التعلق؛ فإن تعلق العلم بالسواد، لا يقوم مقام تعلق العلم بالبياض، ولا نزاع في تعدده.

وقولهم: إن العلم بأحد الشيئين قد يكون مشروطًا بخلاف الآخر.

قلنا: المشروط إنما هو التعلق أيضًا دون العلم المتعلق، وما ذكروه في

تفسير العلم بالانطباع؛ فقد سبق جوابه.

قولهم: لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح أن يعلم.

قلنا: لو قدرنا عدم تعلقه بشيء من الأشياء التي يصح أن تكون معلومة؛ لكان جاهلاً؛ لما تقدم تقريره، والجهل على الله -تعالى- محال. وبه الدلالة على تعلقه بالفعل بجميع المتعلقات معًا، لا على سبيل البدل؛ فإنا لو قدرنا عدم تعلقه بالفعل بها، أو ببعضها؛ لكان جاهلاً بما لم يتعلق علمه به حالة عدم تعلق علمه به؛ وهو محال كما سبق.

قولهم: ما يصح أن يعلم؛ غير متناه.

قلنا: هو غير متناه إمكانًا، لا أنه غير متناه بالفعل. ونحن وإن منعنا القول بعدم النهاية في الموجودات العينية؛ فلا نمنعه في الأمور الإمكانية؛ بل ذلك موضع الإجماع.

قولهم: يلزم من ذلك أن يكون عالمًا بكونه عالمًا، وهلم جرا.

قلنا: لا يوجب ذلك تعدد العلم في نفسه؛ بل تعدد التعلق، والمتعلق، وذلك وإن أفضى إلى غير النهاية إلا أنه في طرف الاستقبال، وما لا نهاية له في طرف الاستقبال؛ فلا نمنع كونه غير متناه، كنعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار؛ وإنما نمنع من ذلك في الماضي.

كيف وأن التعلقات من باب النسب والإضافات، وليس لها وجود حقيقي، وما ليس له وجود حقيقي؛ فلا نمنع من عدم النهاية فيه؛ كما تقدم في الوجه الأول.

وما ذكروه في الوجه الثالث: فقد سبق جوابه في مسألة القدرة والله أعلم.

المسألة الخامسة
في إثبات صفة الكلام لله تعالى(١)

وقد أجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الرب -تعالى- بكونه متكلمًا- وأنه تكلم، ويتكلم، غير الإسكافي من المعتزلة؛ فإنه نازع في كونه يتكلم. متحكمًا في الفرق بين تكلم، ويتكلم.

لكن معنى كونه متكلمًا عند أصحابنا: أنه قام بذاته كلام، قديم، أزلي نفساني، أحدي الذات، ليس بحروف، ولا أصوات، وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام.

لكن اختلفوا في وصف كلام الله -تعالى- في الأزل بكونه أمرًا ونهيًا، مخاطبة تكلما، فأثبت ذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري، ونفاه عبد الله بن سعيد، وطائفة كثيرة من المتقدمين: مع اتفاقهم على وصفه -تعالى- بذلك فيما لا يزال.

وأما المعتزلة: فقد اتفقوا كافة على معنى أن كونه متكلمًا. أنه خالق للكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية، واتفقوا أيضًا على أن كلام الرب -تعالى- مركب من الحروف، والأصوات، وأنه محدث مخلوق.

ثم اختلفوا: فذهب الجبائي، وابنه أبو هاشم: إلى أنه حادث في محل. ثم زعم الجبائي أن الله -تعالى- يحدث عند قراءة كل قارئ كلامًا لنفسه في محل القراءة، وخالفه الباقون.

وذهب أبو الهذيل بن العلاف، وأصحابه: إلى أن بعضه في محل؛ وهو قوله ﴿كُن﴾ وبعضه لا في محل؛ كالأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار.

---

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (ص٢٦٨)، والإرشاد للجويني (ص ٩٩)، وغاية المرام للمصنف (ص٨٨)، وشرح طوالع الأنوار (ص١٨٣).

وذهب الحسين بن محمد النجار: إلى أن كلام الباري -تعالى- إذا قرئ؛ فهو عرض، وإذا كتب، فهو جسم.

وذهب الإمامية والخوارج، والحشوية أيضًا: إلى أن كلام الرب -تعالى- مركب من الحروف، والأصوات.

ثم اختلف هؤلاء: فذهبت الحشوية: إلى أنه قديم أزلي، قائم بذات الرب -تعالى- لكن منهم: من زعم أنه من جنس كلام البشر. ومنهم من قال: ليس من جنس كلام البشر؛ بل الحرف حرفان، والصوت صوتان قديم، وحادث، والقديم منهما ليس من جنس الحادث.

وأما الكرامية: فقالوا: إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم، وقد يطلق على الأقوال، والعبارات. وعلى كلا الاعتبارين؛ فهو قائم بذات الرب -تعالى- لكن إن كان بالاعتبار الأول: فهو قديم متحد، لا كثرة فيه. وإن كان بالاعتبار الثاني؛ فهو حادث متكثر.

وأما الواقفية: فقد أجمعوا على أن كلام الله -تعالى- كائن بعد ما لم يكن؛ لكن منهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق، وأطلق اسم الحادث عليه.

ومن القائلين بالحدوث: من قال: ليس هو جوهرًا، ولا عرضًا. وذهب بعض المعترفين بالصانع -تعالى-: إلى أنه لا يوصف بكونه متكلمًا، لا بكلام ولا بغير كلام.

وإذا أتينا على ما هو المنقول عن أرباب هذه المذاهب في هذه المسألة؛ فلابد من الإشارة إلى طرق عول عليها بعض الأصحاب في المسألة، والتنبيه على ضعفها، ثم نبين بعد ذلك ما هو المعتمد إن شاء الله -تعالى-.

فمنها: التمسك بقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]، ووجه الاحتجاج به أنه أخبر بأن

مصدر جميع المخلوقات أمره، وهو قوله: ﴿ كُن ﴾، ويلزم من ذلك أن يكون أمره قديمًا، وإلا لاستدعى أمرًا آخر، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

فإن قيل: ليس المراد من الآية تحقيق الأمر القولي، وخطاب ما أريد خلقه به؛ بل المراد به إنما هو تعريف بعود الإرادة، والمشيئة في المخلوقات، والتسخير على وفق الإرادة والاختيار؛ إذ هي حالة تنزل منزلة القول بالأمر، والنهي. وقد يرد القول بمعنى الحالة، لا بمعنى الكلام حقيقة، وإليه الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١].

وليس المراد من قوله -تعالى- ﴿ فَقَالَ لَهَا ﴾ غير التعبرة عن نفوذ الإرادة في السماء، والأرض، وكمال التسخير؛ فإن خطاب الجماد متعذر باتفاق العقلاء.

وليس المراد من قوله: ﴿ قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ غير التعبرة عن تمام الطواعية، والانقياد لإرادة الله -تعالى-، لا نفس الكلام الحقيقي؛ إذ هو متعذر في الجمادات قطعًا.

ومن ذلك أيضًا قول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني مهلاً رويدًا قد ملأت بطني

أضاف القول إلى الحوض؛ وليس المراد به غير التعبرة عن الحالة؛ لاستحالة القول في حقه، وأمثال ذلك في النظم، والنثر كثير.

ودليل هذا التأويل من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لو حمل على الأمر حقيقة؛ لكان أمرًا للمعدوم؛ وهو محال.

الثاني: أنه يكون أمرًا للمخاطب بالكون؛ وهو غير مقدور له، والتكليف بالمحال؛ محال.

الثالث: أنه لو كان الكون بالأمر لاستغنى عن القدرة، أو كان هو القدرة؛ وهو محال.

سلمنا أنه أراد به الأمر حقيقة، ولكن ما المانع من كونه حادثًا؟ والتسلسل إنما يلزم أن لو كانت الآية عامة في كل شيء حادث، وليس كذلك؛ فإن لفظ الشيء في الآية نكرة في سياق الإثبات، والأصل فيها الخصوص.

ولهذا لو قال رأيت رجلاً؛ فإنه لا يعم كل رجل، بخلاف النكرة المنفية، أو ما هي في سياق النفي، كما إذا قال: ما رأيت رجلاً؛ فإنه يعم.

سلمنا أنها ظاهرة في العموم، وأنها تدل على القدح من الوجه المذكور، غير أنها تدل على حدوث الأمر من جهة اللغة، والمعنى.

أما من جهة اللغة: فمن ثلاثة أوجه:

الأول: أنه قال إذا أردناه. وإذا ظرف زمان خاص بالمستقبل. ولهذا لو قال القائل: إذا جاء زيد فأكرمه، فإنه يختص بالاستقبال؛ فالأمر المقترن به يكون مستقبلاً، والواقع في الاستقبال؛ لا يكون إلا حادثًا.

الثاني: أنه قال: ﴿ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ وأن الخفيفة الناصبة للفعل المضارع؛ إذا اتصلت به، خلصته للاستقبال.

ولهذا لو قال القائل لغيره: أريد أن تفعل كذا، يمحص للاستقبال؛ والمستقبل لا يكون إلا حادثًا.

الثالث: هو أنه رتب التكوين عقيب قوله: ﴿ كُن ﴾ بفاء التعقيب؛ وهي مقتضية للترتيب من غير مهلة، وكل ما لا يتقدم على الحادث، ولا بينه وبينه مهلة؛ فهو حادث.

وأما من جهة المعنى: فهو أنه فسر أمره بقوله: ﴿ كُن ﴾، وكن مركب من حرفين مترتبين؛ وذلك في غير الحادث محال.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على قدم الأمر؛ ولكنه استدلال بالكلام على الكلام، وإثبات الشيء بنفسه ممتنع.

سلمنا صحة الاستدلال به؛ ولكنه معارض بما يدل على كون القرآن محدثًا، وبيانه من جهة النص، والإجماع، والمعنى.

أما من جهة النص: فقوله -تعالى-: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢]. والذكر هو القرآن بدليل قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

وأيضًا قوله -تعالى- ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ ﴾ [الزمر: ٢٣]، ﴿ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولاً ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، والجعل والفعل؛ دليل الحدوث.

وأيضًا ما روي عنه ﷺ أنه قال: «**كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر**»[(١)]، وأيضًا ما روي عنه ﷺ أنه قال: «**ما خلق الله شيئًا أعظم من آية الكرسي**»[(٢)]، وما روي عنه ﷺ أنه كان يقول: «**يا رب طه، ويس، ورب القرآن العظيم**»[(٣)].

وأما من جهة الإجماع: فهو أن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف، والأصوات، ومجموع من سور، وآيات، ومن ذلك سمى قرآنًا، أخذا من قول العرب قرأت الناقة لبنها في ضرعها؛ أي جمعته. ومنه

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (٣٠١٩، ٤٤٠٧)، وابن حبان (٦١٤٠)، والطبري في تفسيره (٤/١٢)، والحاكم في المستدرك (٣٧١/٢)، والنسائي في الكبرى (١١٢٤٠)، والحكيم في النوادر (٤٤/٣) (٤٢٠/ق/أ). وانظر: كشف الخفا للعجلوني (١٧١/٢).

(٢) حديث صحيح: رواه الترمذي (٢٨٨٤)، والطبراني في المعجم الأوسط (٦٤٨٩)، والصغير (٥٤٧)، وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح.

(٣) لم أقف عليه في المطبوع أو المخطوط من كتب الحديث أو الأجزاء وغير ذلك.

قوله -تعالى- ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٧]، ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى -عليه السلام-؛ وقد سمعه.

وأيضًا فإنهم أجمعوا على أن القرآن، منزل مقروء بألسنتنا، محفوظ في صدورنا، مسطور في مصاحفنا، ملموس بأيدينا، مسموع بآذاننا، منظور بأعيننا؛ ولذلك وجب احترام المصحف، وتبجيله حتى أنه لا يجوز للمحدث حمله، ولمسه، والتقرب إليه، ولا للجنب تلاوته، وقد وردت أيضًا الظواهر من الكتاب، والسنة بما يدل على كونه مسموعًا، وملموسًا، وأنه بحرف وصوت؛ فمن ذلك قوله -تعالى-: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله -تعالى-: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة: ٧٩]. وقول النبي ﷺ «**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو فتناله أيديهم**»[١]، وقوله ﷺ: «**إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته كجر السلسلة على الصفا**»[٢]، وقوله ﷺ: «**من قرأ القرآن وأعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات**»[٣] إلى غير ذلك من الظواهر، وذلك كله دليل الحدوث.

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (١٨٦٩)، وابن الجارود في المنتقى (١/٢٦٦)، وابن حبان في صحيحه (٤٧١٥، ٤٧١٦)، وأبو عوانة في مسنده (٤/٤٣٩)، والبيهقي في الكبرى (٩/١٠٨)، والنسائي في الكبرى (٨٥٠٩، ٨٧٨٨)، وابن ماجه (٢٨٧٩)، والربيع في مسنده (٤٦٥)، ومالك في الموطأ (٢/٤٤٦) (٩٦٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/٢٧٨) (٣٦٠٦٤)، وعبد الرزاق (٥/٥١٢) (٩٤١٠)، والبزار في مسنده (٣٨٣٥)، والطبراني في الأوسط (٢/٢٥٥) (١٩٠٦، ٨٦٨٦)، وأحمد في المسند (٢/٧، ٥٥، ٦٣، ٧٦، ١٢٨)، والحميدي في مسنده (٢/٣٠٦) (٦٦٩)، وابن حميد في المنتخب (١/٢٤٧)، والبغوي في مسند ابن الجعد (١/ ٣٧٩) (٢٥٨٨)، والبيهقي في الشعب (٢/٣٢١، ٤٢٦، ٥٤٤) واللالكائي في الاعتقاد (٢/٣٤١) (٥٦٥، ٦١٣)، والبخاري في خلق الأفعال (١/٨٧).

(٢) صحيح: رواه أبو داود (٤/٢٣٥) (٤٧٣٨)، وابن حبان (١/٢٢٤)، واللالكائي في الاعتقاد (٥٤٨)، ورواه البخاري بنحوه (٦/٢٧١٩) (٧٠٤٢).

(٣) أورده بسنده القرطبي في تفسيره (١/٢٣)، وانظر تخريجنا موسعًا في المناظرة لأهل

وأيضًا: فإن الإجماع منعقد على أن القرآن معجزة الرسول، والبرهان الدال على صدقه. ومعجزة الرسول يجب أن تكون من الأفعال الخارقة للعادة، المقارنة لتحديه بالرسالة؛ فإنه لو كان المعجز قديمًا أزليًا؛ لم يكن ذلك مختصًا ببعض المخلوقين، دون البعض؛ إذ القديم لا اختصاص له بواحد دون واحد.

ثم لو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزًا؛ لجاز ذلك على باقي الصفات: كالعلم، والقدرة، والإرادة؛ إذ الفرق تحكم لا حاصل له.

وأما من جهة المعنى: فمن وجوه يأتي ذكرها عن قرب.

والجواب:

قولهم: إن المراد من الآية تعريف حالة نفوذ الإرادة، والمشيئة في المخلوقات؛ فهو خلاف الظاهر، ولا يجوز المصير إليه إلا بدليل. وحيث حمل لفظ القول على التعبرة عن الحالة؛ كما ذكروه في النصوص، والإطلاق، فإنما كان لدليل عليه؛ ضرورة استحالة مخالفة الظاهر من غير دليل، ولا دليل ههنا؛ فيمتنع تأويله.

قولهم: إنه يكون أمرًا للمعدوم، ليس كذلك؛ بل للحادث في حال حدوثه، وليس بمعدوم.

قولهم: إنه تكليف بما لا يطاق، إنما يلزم أن لو كان أمر تكليف؛ وليس كذلك؛ بل أمر تكوين.

قولهم: يلزم منه الاستغناء عن القدرة إنما يلزم أن لو كان التكوين بالقول؛ وليس في الآية ما يدل عليه؛ بل على وقوعه عنده كما سبق في مسألة الإرادة.

قولهم: لشيء نكرة في سياق الإثبات؛ فيخص، ولا يلزم منه التسلسل.

البدع في القرآن لابن قدامة بتحقيقنا- ط. مؤسسة قرطبة بالقاهرة.

قلنا: عنه جوابان:

الأول: أجمع المسلمون على أن المراد بهذه الآية كل شيء يراد بدء إحداثه من الحوادث، ويدل على ذلك أيضًا أن الباري -تعالى- أورد ذلك في معرض التمدح، والاستعلاء، ولو كان المراد به واحدًا؛ لما حصل به التمدح؛ لأن الواحد من المخلوقين قد يريد شيئًا؛ فيكون على حسب ما أراد.

الثاني: أن النكرة في سياق الإثبات، وإن كانت لا تعم الجميع معًا؛ لكنها عامة الصلاحية: أي أنها صالحة أن تتناول كل واحد من آحاد الجنس بجهة الشيوع، وإخراج قوله: ﴿ كُن ﴾ عند حدوثه عن ذلك يكون تقييدًا للمطلق من غير دليل؛ فلا يجوز.

قولهم: إذا ظرف زمان مختص بالاستقبال. عنه جوابان:

الأول: أن الاستقبال مختص بإرادة الكائنات: أي بتعلق الإرادة بها، لا أنه عائد إلى القول.

الثاني: أنه وإن كان الاستقبال مختصًا بالقول؛ لكن بتعلقه بالأمور، لا بنفس القول.

قولهم: أن الخفيفة إذا اتصلت بالفعل المضارع خلصته للاستقبال. عنه جوابان أيضًا:

الأول: المنع، ويدل عليه قول أفاضل النحاة: إن الفعل المضارع مع أن الخفيفة في حكم المصدر، فإذا قال القائل: أريد أن أقوم، فهو كما لو قال: أريد القيام، والمصدر لا تخصص له بحال، ولا استقبال؛ فما هو في معناه كذلك، ويدل عليه قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا نَقَمُواْ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾ [البروج: ٨]، وليس المراد به إيمانًا متوقعًا في الاستقبال؛ فإنهم لم ينقموا منهم ما سيكون؛ بل ما هو كائن منهم.

الثاني: أن ذلك وإن أوجب التخصيص بالاستقبال؛ لكنه عائد إلى تعلق

القول لا إلى نفس القول؛ وهذا كما إذا قال القائل: أريد أن يعلم الله نصحى لفلان؛ فليس المراد به غير تجدد تعلق العلم به، لا تجدد علم الله -تعالى- به.

قولهم: إنه رتب التكوين عليه بفاء التعقيب؛ فيكون حادثًا.

قلنا: المرتب عليه التكوين بفاء التعقيب إنما هو تعلق القول لا نفس القول؛ فلا يلزم منه حدوث القول، وإن لزم منه حدوث التعلق.

قولهم: إنه فسر أمره بقوله: ﴿ كُن ﴾ وهو مركب من حرفين مترتبين؛ فيكون حادثًا.

قلنا: الحروف والأصوات ليست هي كلام الله -تعالى-، ولا هي نفس الأمر؛ بل هي عبارة عنه على ما سيأتي، فقوله: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ أي مدلول قولنا: ﴿ كُن ﴾ ولا يلزم من حدوث الدال حدوث المدلول وإلا فلو كان ﴿ كُن ﴾ تفسيرًا للأمر، للزم التسلسل على ما سبق.

قولهم: هذا استدلال بكلام على الكلام.

قلنا: اتفق المسلمون على أن هذا من كلام الله -تعالى- وأنه حق صدق؛ فيكون دليلاً على القدم بالنسبة إلى المنازع منهم في الحدوث، ولا دور، ومن أنكر كونه من كلام الله -تعالى- استدل عليه بأخبار من دلت المعجزة على صدقه عنه أنه كلام الله -تعالى- على ما يأتي في النبوات، وما ذكروه من المعارضة بالنصوص.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ فهو دليل اللعب عند ورود الذكر الحادث من الرب تعالى، وليس في ذلك ما يدل على حدوث كل ذكر يأتي منه؛ فلا يلزم منه حدوث القرآن. ولهذا أخبر باللعب عند استماعه، والقرآن لم يحدث عندهم لعبًا وضحكًا؛ بل إفحامًا، واضطرابًا.

وعند هذا قال كثير من أهل التفسير -المراد به: إنما هو التذاكير، والمواعظ الواردة على لسان الرسول الخارجة عن القرآن.

ومنهم من قال: المراد به الرسول المبلغ؛ فإنه يسمى ذكرًا: ومنه قوله -تعالى- ﴿ ذِكْرًا رَّسُولاً ﴾ [الطلاق: ١٠، ١١].

ويحتمل أن يكون المراد منه الذكر الحادث، المركب من الحروف، والأصوات الدالة على الكلام القديم دون المدلولات.

وعلى هذا يجب حمل قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله -تعالى-: ﴿ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ ﴾ [الزمر: ٢٣]، وأما قوله -تعالى-: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولاً ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فيحتمل أنه أراد به فعله من الثواب، والعقاب، ونحوه؛ فإن الأمر قد يطلق بإزاء الفعل. كما قال -تعالى-: ﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ ﴾ [القمر: ٥٠]، أي فعلنا، وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ [هود: ٩٧]، أي فعله. ويحتمل أنه أراد به الأمر القولي المركب من الحروف، والأصوات دون مدلوله. وقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣]؛ فالمراد بالجعل التسمية: أي سميناه بذلك؛ فإن الجعل قد يطلق بمعنى التسمية، ومنه قوله -تعالى-: ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾ [الحجر: ٩١]، أي يسمونه كذبًا، وقوله -تعالى-: ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ﴾ [الزخرف: ١٩]، أي سموهم بذلك.

ويحتمل أنه أراد به القرآن: بمعنى القراءة دون مدلولها؛ فإن القرآن قد يطلق بمعنى القراءة. ومنه قول النبي ﷺ: «**ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن**»[1] أي القراءة.

---

(١) حديث صحيح: رواه عبد الرزاق في المصنف (٢/٤٨٢)، والبيهقي في الكبرى (١٠/٢٢٨)، وفي الشعب (٥١١٣)، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (٢/

ومنه قول الشاعر[1]:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحًا وقرآنا

أي قراءة.

وأما الأخبار: فيجب حملها على الدلائل دون المدلولات، وهي الحروف والأصوات؛ لما فيه من الجمع بين الدليلين.

قولهم: إن الأمة مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف والأصوات.

قلنا: الإجماع إنما انعقد على ذلك بمعنى القراءة لا بمعنى المقروء، وإليه الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٧].

قولهم: ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى عليه السلام.

قلنا: السماع قد يطلق على الإدراك بحاسة الأذن، وقد يطلق بمعنى الانقياد، والطاعة، وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة؛ ومنه يقال: سمعت كلام فلان، أي فهمته.

وعند ذلك فمن الجائز أن يكون سماع موسى -عليه السلام- لكلام الله -تعالى- القديم القائم بنفسه؛ بمعنى: أنه خلق له فهمه، والعلم به: إما بواسطة، أو بغير واسطة؛ وذلك المسموع لا يستدعي أن يكون حرفًا، ولا صوتًا.

قولهم: إن الأمة مجمعة على أن القرآن منزل مقروء بألسنتنا محفوظ في صدورنا، إلى آخر ما قالوه.

قلنا: ما أجمعوا على كونه منزلاً، إنما هو العبارات الدالة على المعنى القديم، لا نفس المعنى القديم.

---

٢٣٧)، وعزاه للإمام أحمد وغيره، وكذلك أورده الهيثمي في المجمع، وضعفه (٧/: ١٧٠). وله شاهد صحيح عند البخاري بلفظ: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن» (٤٧٣٥، ٧٠٨٩).

(١) هو حسان بن ثابت ﷺ كما في ديوانه (ص٢٤٨).

وأما كونه مقروءًا بألسنتنا: فمعناه أنه مدلول للقراءة القائمة بألسنتنا، والقراءة مخلوقة قائمة بألسنتنا. ولا يلزم من حدوث القراءة، وقيامها بنا أن يكون المقروء كذلك؛ فإن القراءة، والمقروء بمنزلة الذكر، والمذكور.

ومن ذكر الله -تعالى- بلسانه؛ فذكره حادث قائم به دون الله -تعالى- وكما لا يلزم ذلك في الذكر، والمذكور؛ فكذلك في القراءة والمقروء.

وعلى هذا التحقيق يكون الكلام في الحفظ، والمحفوظ، والكتابة، والمكتوب. ثم كيف يكون المكتوب حالاً فيما فيه الكتابة؟ والله -تعالى- مكتوب في المصاحف؛ وهو غير حال فيها؛ وقد قال الله -تعالى- في حق محمد ﷺ: ﴿ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وصفه بكونه مكتوبًا في التوراة، والإنجيل؛ وإن لم يكن ﷺ حالاً فيهما، وعلى هذا فقد اختلف أصحابنا:

فمنهم: من لم يجوز الإطلاق بكون القرآن في المصحف، حتى يقرن به أنه مكتوب فيه؛ دفعًا لوهم الحلول.

ومنهم: من لم يتحاش عن ذلك مع عنايته أنه مكتوب فيه، متمسكًا في جواز الإطلاق بقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨] ولم يخالف في أن القراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب، أحد من المعتزلة. غير النجار -وهو مذهب الحشوية- مع زيادة القول بالقدم، ومن وافق منهم على أن القراءة، غير المقروء.

واتفقوا على أن المقروء لا قيام له بالقارئ غير الجبائي، وأبو الهذيل؛ فإنهما قالا: بوجود كلام الله -تعالى- في القارئ مع القراءة، وطردًا ذلك في الكتابة، والحفظ أيضًا مع موافقتهما على أن كلام الله غير الكتابة، والقراءة. ثم التزما -على ذلك قيام كلام الله -تعالى- مع وحدته بكل قارئ في ساعة واحدة- وأنه يكون مسموعًا عند قراءة كل قارئ، وإن لم يكن صوتًا،

واختلفا. فقال الجبائي: إذا قرأ القارئ آية: فيقوم به كلام الله -تعالى- وكلام له مثل كلام الله تعالى - متولد من قراءته.

وطريق الرد على النجار من وجهين:

الأول: أن القراءة تختلف برفع الصوت، وحفظه، والإعراب، واللحن وغير ذلك؛ والمقروء غير مختلف.

الثاني: أنه لا يحسن أن يقول القائل: قرأت القراءة. كما يحسن ذلك في القرآن، ولو اتحدا لما اختلفا.

وأما قول الجبائي: بقيام كلام الله -تعالى- بالقارئ، والمصحف، والحافظ مع مغايرته للقراءة، والكتابة، والحفظ، فمع أنه مجاحد العقل؛ مناقض لأصوله من ثلاثة أوجه:

الأول: أن البنية المخصوصة -وهي مخارج الحروف- شرط في وجود الكلام، والشرط غير متحقق في أوراق المصحف.

الثاني: يلزمه قيام الكلام بنفس الحافظ لكلام الله -تعالى-، مع إنكاره قيام الكلام بالنفس.

الثالث: أن من أصله: أن الكلام المفيد لا يكون إلا من حروف مترتبة متوالية بعضها بعد بعض، وقبل بعض.

وعند هذا: فالكتابة الحادثة دفعة واحدة في قطعة شمع من طابع عليه كتابة منقوشة.

إن قيل: بتوالي حروفها مرتبة في أزمنة، فهو خلاف الفرض.

وإن قيل: بوقوعها معاً. فقد اختل شرط الإفادة؛ فلا يكون الكلام المفيد قائمًا بالسمع؛ وهو خلاف مذهبه.

والقول بقيام الكلام مع وحدته بجميع القراء في ساعة واحدة: ممتنع. وإلا لزم منه تعدد المتحد، أو اتحاد المتعدد؛ والكل محال.

ثم لو جاز قيام كلام واحد بمحلين؛ لجاز قيام لون واحد بمحلين؛ و لم يقل به قائل.

والقول بأن الكلام مسموع، وليس بصوت، يوجب كون الكلام هو الحروف؛ إذ الكلام هو الحروف المرتبة عند هذا القائل. فإذا كان الكلام ليس بصوت؛ فالحروف ليست أصواتًا؛ وليس كذلك. فإنا لا نشعر عند كلام المتكلم بمعنى خارج عن صوته، ومقاطع صوته، ومقاطع الأصوات أصوات، وتلك هي الحروف؛ فمن ادعى الشعور، والسماع لمعنى خارج عن ذلك؛ فهو مباهت. كمن ادعى أنه يرى مع الجواهر، والأعراض القائمة بها ما يخالفها.

فإن قيل: لو كانت الحروف أصواتًا؛ لكانت موصوفة بالارتفاع والانخفاض، والحسن وضده، وغير ذلك من صفات الأصوات؛ وليس كذلك.

فنقول: لابد في اتصاف الحرف بذلك من حيث هو صوت، وإن لم يكن متصفًا به من حيث أنه مقطع الصوت.

وقوله: إنه إذا قرأ القارئ آية قام كلام الله -تعالى- بنفسه، وكلام له مثل كلام الله بنفسه أيضًا متولد من قراءته؛ فبطلانه ببطلان القول بالتولد كما سيأتي إن شاء الله -تعالى-، وأما كون القرآن مسموعًا بحاسة الأذن؛ فقد اختلف أصحابنا فيه.

فأصل شيخنا رحمه الله: أن يجوز تعلق كل إدراك بكل موجود وعلى هذا فلا يمتنع سماع كلام الله القديم بحاسة الأذن.

وذهب عبد الله بن سعيد: إلى أن إدراك السمع لا يتعلق بغير الأصوات.

وعلى هذا فالمجمع على كونه مسموعًا، وإنما هو القرآن بمعنى القراءة على ما تقدم، وهو المراد من سماع موسى لكلام الله -تعالى-.

ومن أصحابنا: من زعم أن المسموع هو المتكلم، دون الكلام. وهو مردود بما تدركه ضرورة من صوت المتكلم عند كلامه.

وأما الملموس المنظور إليه بالأعين؛ فليس هو المقروء، والأصوات، والحروف المنتظمة منها بالإجماع. وإنما هو الكتابة الدالة على القرآن القديم.

ولا يلزم من حدوثها، حدوث مدلولها. وما أجمع عليه أنه مركب من الحروف والأصوات؛ فإنما هو القرآن بمعنى القراءة. لا نفس المقروء على ما تقدم، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الظواهر الخبرية.

قولهم: الإجماع منعقد على أن القرآن معجزة الرسول.

قلنا: المراد به القراءة. وإلا فالإجماع منعقد على أن القرآن الحقيقي الذي كلام الرسول حكاية عنه ليس معجزة للرسول، وإنما الاختلاف فيما وراءه، وهو أن ذلك القرآن ما هو؟

فنحن نقول: إنه المعنى القائم بالنفس. والخصم يقول: إنه حروف وأصوات أوجدها الله -تعالى- وعند وجودها انعدمت، وانقضت، وأن ما أتى به الرسول من العبارات، وكذلك قراءتنا نحن؛ ليس هو ذلك القرآن. وإنما هو دليل عليه، وهل يقال هو حكاية عنه إطلاقًا؟ فذلك مما جوزه عبد الله بن سعيد، وامتنع عنه الباقون من أصحابنا؛ لأن الحكاية مشعرة بالمماثلة، وما هذا شأنه؛ فيتوقف إطلاقه على ورود الشرع به.

وعلى هذا منعوا من إطلاق القول: بأن لفظ القارئ بالقرآن مخلوق؛ لأن اللفظ منبئ عن الطرح، والإلقاء، ولم يرد به الشرع؛ ولم يمنعوا من ذلك في قول القائل: لفظ القارئ بقراءته مخلوق، وأما ما يذكرونه من المعنى؛ فسيأتي الكلام عليه في موضعه إن شاء الله تعالى.

واعلم أن التمسك بمثل هذا المسلك غير خارج عن الظنون؛ فلا يكون مفيدًا لليقين فيما المطلوب منه اليقين.

المسلك الثاني: قوله -تعالى-: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] ووجه الدلالة منه: أنه أثبت له الخلق، والأمر، وفصل بينهما. ولو كان الأمر مخلوقًا؛ لما حسن الفصل بينهما، ولكان معنى الكلام ألا له الخلق، والخلق؛ وهو ممتنع.

وهو من النمط الأول في عدم إفادة اليقين أيضًا؛ وذلك لأن الأمر المذكور مع الخلق، وإن كان من الخلق؛ إلا أن المفهوم من خصوص كونه أمرًا يزيد على المفهوم من عموم كونه خلقًا.

وإذا اختلف المفهومان؛ فقد تحقق الفصل بين الخلق، والأمر، وامتنع أن يكون الحاصل من الآية ألا له الخلق، والخلق. وإن قدر اتحاد المفهومين؛ فالعطف غير ممتنع نظرًا إلى الاختلاف في اللفظ، ومنه قول العبسي:

حييت من طلل تقادم عهده ... أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

وأقوى وأقفر بمعنى واحد.

المسلك الثالث:

قولهم: العقل الصريح يقضي بتجويز تردد الخلق بين الأمر، والنهي، ووقوعهم تحت التكليف، فما وقع به التكليف من الأمر، والنهي: إما قديم، أو حادث.

فإن كان قديمًا: فهو المطلوب.

وإن كان حادثًا: فكل صفة حادثة لابد وأن تستند إلى صفة قديمة للرب -تعالى- قطعًا للتسلسل.

وإذا كان كذلك؛ وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر، ونهى، هو صفة قديمة للرب -تعالى- وهذا أيضًا مما يمتنع التمسك به؛ فإن الخصم وإن سلم إمكان تردد الخلق بين الأمر، والنهي؛ فما المانع من أن يكون ذلك الأمر، والنهي حادثًا قائمًا لا في ذات الله -تعالى-؟ ولا يلزم من كون ما وقع به

التكليف من الأوامر، والنواهي جائزًا؛ أن يستند إلى صفة قديمة: هي أمر، ونهي. حتى لا يكون أمرًا حادثًا، إلا عن أمر قديم، ولا نهيًا حادثًا، إلا عن نهى قديم؛ فإن افتقار الجائز في الوجود لا يدل إلا على شيء قديم يجب الانتهاء إليه، والوقوف عليه؛ وهو أهم من كون ذلك الشيء القديم أمرًا، أو نهيًا.

كيف: وأنه لو لزم ذلك؛ لكان الباري -تعالى- متصفًا بمثل كل ما يوجد في عالم الكون، والفساد من الكائنات المخلوقة لله -تعالى-؛ وهو ممتنع.

المسلك الرابع:

قالوا: قد ثبت أن الباري -تعالى- عالم بالأشياء. ومن علم شيئًا يستحيل أن لا يخبر عنه؛ فالعلم بالشيء، والخبر عنه متلازمان؛ فلا علم إلا بخبر، ولا خبر إلا بعلم.

وهو بعيد عن التحقيق أيضًا؛ فإن الخصم قد لا يسلم ملازمة الإخبار عن الشيء للعلم به؛ فإن الإخبار عن الشيء يلازمه العلم به ضرورة. فلو لزم من كون الإخبار عن الشيء معلومًا، أن يخبر عنه؛ لزم الإخبار عن الخبر الأول، وهلم جرا، إلى ما لا يتناهى؛ وذلك مما يحسن من النفس بطلانه. ثم وإن قدر ملازمة الإخبار عن الشيء للعلم به، ولكن الخبر الذي هو عبارة عن العبارة، أو عبارة عن معنى قائم بالنفس، غير العلم بالشيء، والإرادة له. الأول: مسلم، ولكن لا يلزم أن يكون قائمًا بنفس الباري -تعالى- على مذهب هذا الدال، والثاني: ممنوع.

ثم وإن سلم أن الخبر النفساني يكون ملازمًا للعلم بالشيء، ولكن مطلقًا، أو في حق الخالق دون المخلوق، الأول: ممتنع؛ لما فيه من المصادرة على المطلوب، والثاني: مسلم؛ ولكن لا يلزم مثله في حق الرب -تعالى-؛ لجواز أن يكون الحدوث شرطًا في الملازمة، أو القدم مانعًا منها.

المسلك الخامس:

قالوا: الباري -تعالى- يجب أن يكون حيًا، لما سنبينه، والحي قابل للكلام، وكل ما قبل شيئًا، فإن خلا عنه؛ فلا يتصور خلوه عن ضد من أضداده، وأضداد الكلام من صفات النقص، وذلك كالغفلة، والبهيمية، والخرس، ونحوه؛ فلا يكون الباري -تعالى- متصفًا بها، وهذا المحال: إنما لزم من عدم اتصاف الرب -تعالى- بالكلام النفساني؛ فيكون محالاً وهذا المسلك أيضًا ضعيف؛ لما سلف.

والذي يخصه ههنا أن يقال:

وإن سلمنا أن الباري -تعالى- حي مع إمكان النزاع فيه؛ كما يأتي؛ فلا نسلم أن كل حي قابل لاتصافه بصفة الكلام؛ فإن الحيوانات العجماوات حية مع عدم قبولها لذلك.

سلمنا أن كل حي قابل لاتصافه بصفة الكلام، ولكن بشرط الحدوث، أو لا بشرط الحدوث. الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

ولا يلزم من قبول الحادث لذلك قبول القديم -تعالى- لذلك؛ لجواز أن يكون الحدوث شرطًا، أو القدم مانعًا.

وربما أورد عليه أسئلة يمكن التقصي عنها منها:

قولهم: سلمنا أن كل حي قابل لصفة الكلام؛ ولكن ما الذي عنيتم بالضد؟

إن عنيتم به عدم الكلام؛ فهو حق؛ ولكن دعوى إحالته عين محل النزاع.

وإن عنيتم به أمرًا وجوديًا: يكون منافيًا للكلام؛ فلا نسلم أن الكلام له ضد. حتى يصح اتصاف الحي به.

وبيانه: هو أن الكلام صفات الأفعال؛ فإن المتكلم من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، على ما سيأتي. والفعل لا ضد له.

وبيانه: أنه لو كان للفعل من حيث هو فعل ضد؛ لم يخل: إما أن يكون ذلك الضد فعلاً، أو لا يكون فعلاً.

لا جائز أن يكون فعلاً لوجهين:

الأول: أنه لو كان الفعل ضدًا للفعل من حيث هو فعل؛ لكان مضادًا لنفسه وهو محال.

الثاني: أنه لو كان الفعل ضدًا للفعل، لما اجتمع في المحل الواحد عرضان مختلفان من حيث هما فعلان؛ وهو محال.

ولا جائز أن لا يكون فعلاً، فإن ما ليس بفعل من الموجودات ليس إلا القديم وصفاته -تعالى-؛ وهو قد يكون مضادًا للأفعال لوجهين:

الأول: أنه كان يلزم امتناع وجودها معه؛ وهو محال.

الثاني: أن التضاد بين القديم، والأفعال الحادثة: إنما يكون باجتماعهما في محل واحد؛ وهو غير متصور في حق القديم تعالى.

سلمنا أن الكلام ليس من صفات الأفعال؛ ولكن مع ذلك يمتنع أن يكون له ضد، وبيانه من وجهين:

الأول: أنه لو كان للكلام ضد؛ لكان مدركًا بالإدراك الذي يردك به الكلام، كما أن السواد لما كان ضدًا للبياض؛ كان مدركًا بما به إدراك البياض؛ وهو البصر، وليس كذلك؛ فإن الكلام مدرك بالسمع بخلاف أضداده.

الثاني: أنه لو كان للكلام ضد، لتصور أن يتكلم المتكلم بضرب من الكلام. وإن قام به ضد، بالنسبة إلى ضرب آخر حتى يقال: إنه متكلم أخرس معًا. بالنسبة إلى ضربين: كالعلم، والجهل؛ فإنهما لما كانا متضادين صح أن يكون الواحد عالمًا، جاهلاً بالنظر إلى شيئين مختلفين؛ وليس كذلك.

سلمنا أن للكلام ضدًا؛ لكن للكلام القائم بالمتكلم، أو للكلام الذي لم

يقم به. الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وعلى هذا فالخرس وغيره، من أضداد الكلام؛ إنما هو ضد لكلام المخلوقين لقيامه به دون كلام الخالق؛ لعدم قيامه به كما يأتي، وهذا هو مذهب النجار من المعتزلة. والذي يدل على أن كلام الله -تعالى- لا ضد له على أصل الأشعري أمران:

الأول: أن الكلام عنده قديم، وتقدير ضد للقديم محال؛ لأنه إنما يجوز تقدير الضد فيما يجوز تقدير انتفائه؛ وانتفاء القديم محال.

الثاني: أن الرب -تعالى- على أصله آمر بأشياء، وغير آمر بأشياء يمكن أن يكون آمرًا بها، و لم يكن متصفًا بضد الأمر فيما لم يأمر به عنده. وإذا جاز أن لا يكون متصفًا بضد الأمر فيما لم يأمر به، جاز أن لا يكون متصفًا بضد الكلام مع إمكان تكلمه.

سلمنا أن الكلام له ضد مطلقًا، ولكن لم قلتم بامتناع الخلو عن جميع الأضداد؟ وبم الرد على الصالحي من المعتزلة في قوله بذلك؟

سلمنا استحالة الخلو؛ ولكن متى يكون الخرس، أو غيره صفة نقص؟ إذا كان الكلام صفة الكمال، أو إذا لم يكن؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وذلك لأنه مهما لم يكن الكلام صفة كمال؛ فلا يلزم أن يكون ضده صفة نقص، و لم يثبتوا أن الكلام صفة كمال بالنسبة إلى الرب -تعالى-؛ فلا يثبت أن أضداد الكلام من صفات النقص.

والجواب:

أما السؤال الأول: فمندفع؛ فإنه إذا سلم جواز اتصاف كل حي بصفة الكلام، فالكلام الذي هو صفته:

إما العبارات المؤلفة من الحروف والأصوات، كما يقوله الخصوم، أو المعنى القائم بالنفس كما نقوله نحن.

وعلى كلا التقديرين: فله ضد؛ فإن كل ما ينافي كلام النفس: كالغفلة، والسهو، والطفولية، والبهيمية، فهو ضد له؛ إذ لا معنى للضد إلا هذا. وكل معنى يمنع من خطور الكلام في النفس مطلقًا على وجه لا يوجد معه الكلام أبدًا؛ فهو المعنى بالخرس، وليس الخرس المضاد للكلام بهذا المعنى: وهو جفاف اللسان، واختلاف مخارج حروفه بحيث لا يتمكن معه من التعبير؛ فإنه لا مانع من الجمع بين ذلك، وبين خطور الحديث في النفس؛ فيكون الكلام في النفس، فإن وجد الخرس في اللسان؛ فالخرس في اللسان مضاد للكلام اللساني دون النفساني، وكذلك كل ما ينافيه؛ فهو ضد له: كالسكون، وغيره.

قولهم: إن الكلام صفة فعلية؛ لأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام؛ فسيأتي إبطاله عن قرب.

ثم وإن سلمنا أن الكلام صفة فعلية؛ فلا نسلم أنه ضد له.

قولهم: إما أن يكون ذلك الضد فعلاً، أو لا يكون؟

قلنا: ما المانع أن يكون فعلاً.

قولهم: في الوجه الأول: فيلزم من ذلك أن يكون الفعل ضدًا لنفسه، إنما يلزم أن لو كان التضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك، وليس كذلك؛ بل جاز أن يكون التضاد بينهما مع اشتراكهما في صفة الفعلية باعتبار ما به التعين، والتمايز، وعلى هذا فلا يخفى الجواب عن الوجه الثاني أيضًا.

قولهم: لا نسلم أن الخرس ضد للكلام، دليله ما سبق.

قولهم: إنه لو كان ضدًا للكلام؛ لكان مدركًا بما به إدراك الكلام.

قلنا: هذه دعوى عرية عن البرهان، وهي غير مسلمة. ولا يلزم من إدراك بعض الأضداد بما به إدراك ضده طرد ذلك في جميع الأضداد.

ثم يلزمهم على ذلك فناء الجواهر، فإنه مضاد لها، وهي مدركة بحاسة البصر، واللمس، بخلاف الفناء.

ثم وإن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم امتناع إدراك أضداد الكلام بما به إدراك الكلام؛ فإن كل موجود يصح أن يسمع على أصلنا.

قولهم: لو كان الخرس، أو غيره ضدًا للكلام؛ لتصور أن يكون الواحد متكلمًا، أخرس بالنسبة إلى ضربين من الكلام.

قلنا: أم الكلام النفساني: إن قلنا إنه معنى واحد لا تعدد فيه -كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري-، فلا يتصور أن يكون المتكلم متكلمًا ببعضه دون بعض؛ لعدم التبعيض فيه- وإن قلنا إنه متعدد: فلا مانع من ثبوت ضرب من الكلام، وانتفاء بعض آخر لمانع يمتنع وجوده معه، ويكون في حكم الخرس؛ ولكن ربما لا يسمى ذلك المانع من البعض خرسًا؛ فيكون النزاع واقعًا في التسمية لا في المعنى، وعلى هذا يكون الكلام في الكلام اللساني أيضًا.

قولهم: الخرس وغيره ضد لكلام المخلوق؛ لقيامه به، وليس ضدًا لكلام الخالق؛ لعدم قيامه به.

قلنا: إذا سلم أن كل حي قابل للكلام، وأن الرب -تعالى- حيٌّ؛ فيكون قابلاً للكلام؛ فالمعنى الموجب لمنع الكلام في حقه يكون خرسًا على ما سبق.

قولهم: كلام الله -تعالى- عندكم قديم لا يجوز تقدير انتفائه، وما ليس كذلك؛ فلا يكون له ضد.

قلنا: وإن امتنع العدم في كلام الله -تعالى- فبتقدير وجود الضدين تقدير عدمه لا يكون مجوزًا لعدمه في نفسه. ولهذا قال -تعالى-: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وما لزم من تقديره الفساد، من تقدير اجتماع الآلهة، جواز اجتماع الآلهة.

قولهم: إن الله -تعالى- عندكم آمر بأشياء، وغير آمر بأشياء يمكن أن يكون آمرًا بها على ما قرروه.

قلنا: إن قلنا بما ذهب إليه عبد الله بن سعيد -من أصحابنا- أن الأمر، والنهي، وسائر أقسام الكلام؛ ليس مما يتصف به الكلام القديم في الأزل؛ بل فيما لا يزال، وأنه من الصفات الفعلية؛ فالأمر ليس من الصفات القديمة، حتى يلزم من عدم اتصاف الرب -تعالى- به أن يكون متصفًا بضده.

وإن قلنا: بما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري: من أنه موصوف به في الأزل.

فنقول: كلام الله -تعالى- صفة واحدة، وحاصله يرجع إلى الإخبار عن كل ما يصح الإخبار عنه على ما هو عليه؛ فما أمر الله -تعالى- به؛ فهو مخبر عن كونه مأمورًا. وما لم يأمر به؛ فهو مخبر عن كونه غير مأمور به؛ فكلامه مع وحدته يتعلق بجميع المتعلقات على اختلاف أوصافها.

فعلى هذا: لو قدرنا وجود الأمر فيما أخبر به الله -تعالى- أنه غير مأمور؛ لكان ذلك كذبًا، وتناقضًا محالاً؛ فوجود الأمر فيما لم يأمر به لا يكون متصورًا، وعدم اتصاف الرب -تعالى- بالأمر فيما لا يكون الأمر به متصورًا، لا يوجب اتصافه بالضد، كما لا يلزم الجهل في حق الحجر من عدم العلم فيه لما لم يكن العلم في حقه متصورًا، بخلاف الكلام؛ فإنه قد سلم تصور اتصاف الرب -تعالى- به على ما سبق.

كيف وأن ما لم يأمر به فالمنتفى فيه إنما هو تعلق الأمر به، لا نفس الأمر؛ فلا يلزم أن يكون الرب -تعالى- متصفًا بضد الأمر.

قولهم: لم قلتم بامتناع الخلو عن جميع الأضداد؟

قلنا: إذا ثبت أن كل حي قابل للكلام، فامتناع قيام الكلام به لابد وأن يكون لمانع. وإلا لما كان ممتنعًا؛ وذلك هو المعنى بالضد.

وعلى هذا: فقد اندفع مذهب الصالحي من المعتزلة في قوله: بجواز خلو المحل عن جميع الأضداد، التي هو قابل لها.

قولهم: إنما يكون الخرس صفة نقص أن لو بينتم أن الكلام صفة كمال.

قلنا: إذا ثبت أن الرب -تعالى- حي، ونسلم أن كل حي قابل لصفة الكلام، فالرب -تعالى- قابل له، والعقل الاضطراري يشهد بأن الكلام في حق من هو قابل للكلام صفة كمال، وعدمه صفة نقص.

ولهذا فإن من لم يتصف بالكلام من الأحياء كان حاله أنقص من حال من اتصف به، وحال من اتصف به أكمل من حال من لم يتصف به على ما لا يخفى.

المسلك السادس:

وهو مسلك الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، وهو أن قال: أجمع المسلمون على أننا مأمورون، منهيون في وقتنا هذا بأمر الله -تعالى- ونهيه. وهو إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

لا جائز أن يكون حادثًا: فإنه لا قائل بأن الله -تعالى- يخلق لنفسه في وقتنا هذا أوامر، ونواهي فإنها لا تبلغنا، ولا نحن في زمن تبليغ؛ فلم يبق إلا أن يكون أمره ونهيه قديمًا، ولا قديم من الموجودات غير ذات الله -تعالى- وصفاته على ما يأتي: فكان أمره، ونهيه صفة قديمة قائمة به.

وهو ضعيف أيضًا؛ إذ للخصم أن يقول: إنما وافق على أمرنا ونهينا؛ بالأمر والنهي الحادث في زمن الوحي. ولا يلزم من عدم ذلك في وقتنا هذا؛ امتناع التكليف به في وقتنا هذا بواسطة حكاية النبي ﷺ له -ومن بعده العلماء القائمين بأمر الشريعة.

ولهذا فإن السيد لو أمر عبده بفعل شيء في الغد؛ فإنه يعد مأمورًا بأمر سيده، وإن كان أمر سيده قد عدم في الغد. وكذلك لو وصى أولاده بصدقة

بعد موته؛ فإنهم يعدون مأمورين بأمر والدهم بعد موته، وإن كان أمره معدومًا بعد موته، ولهذا يوصفون بالطاعة بعد الموت لأمره: بتقدير الامتثال، وبالعصيان له: بتقدير المخالفة، وبالجملة فهذا المسلك غير خارج عن رتب الظنون.

المسلك السابع:

قالوا: أجمع المسلمون، على أن الله -تعالى- متكلم بكلام، وأجمعوا على أنه لابد من تقدير ضرب من الاختصاص بالكلام؛ فذلك الاختصاص: إما بمعنى قيامه به، أو بمعنى أنه فعله، أو بمعنى مشاركته له في كونه لا في محل، كما قيل في الإرادة.

فجهات اختصاص الكلام بالله -تعالى- لا تزيد على هذه باتفاق الخصوم، لا سبيل إلى تفسير الاختصاص بكونه فاعلاً له؛ لسبعة أوجه:

الأول: أن الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد؛ فهو كلامه لا محالة، ولذلك يقال تكلم، وهو متكلم. ولا جائز أن تكون جهة نسبته إليه هو كونه فاعلاً له. وإلا لما كان متكلمًا من خلق الكلام فيه اضطراراً: كالمبرسم والنائم.

الثاني: أنه يلزم على سياق ذلك لمن اعترف من المعتزلة بأن أفعال العباد مخلوقة لله -تعالى- كالنجارية أن يكون الرب- تعالى- هو المتكلم بكلامنا لا نحن؛ وهو جحد للضرورة.

الثالث: أنه لو كان المتكلم من فعل الكلام؛ لوجب أن يكون الباري -تعالى- عندهم مصوتًا؛ لكونه فاعلاً للصوت؛ إذ الكلام عندهم مركب من الحروف، والأصوات، والصوت أعم من الكلام.

ولهذا يصح عندهم أن يقال: كل كلام صوت، وليس كل صوت كلامًا. ومن ضرورة فعل الأخص، فعل ما يندرج في معناه من الأعم.

ويلزم أيضًا أن يكون متحركًا بما يفعله من الحركات، ومسمى بكل ما ينسب إليه من التكوينات؛ وهو محال.

الرابع: أن الصفة الحادثة لها نسبة إلى الفاعل، ونسبة إلى المحل؛ فنسبتها إلى الفاعل: بأنه محدثها، ونسبتها إلى المحل؛ بأنها فيه؛ وهما معنيان مختلفان، وما نسب إلى الشيء بأنه فيه. يقال بأنه موصوف به لا محالة حتى أن من قامت به الحركة، يقال إنه متحرك، وإن لم يخطر بالذهن كونه فاعلاً؛ بل ويحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به: كالمرتعش، والمتحرك قصرًا.

وعند ذلك فلو وصف الفاعل به؛ لأثرت النسبتان المختلفتان في حكم واحد؛ وهو ممتنع على ما سيأتي.

الخامس: هو أن اتصاف من قام به الكلام إذا لم يكن هو الفاعل للكلام -بكون متكلمًا على ما حققناه- يبطل رسم المتكلم على أصلهم بأنه الفاعل للكلام؛ إذ هو غير جامع.

السادس: أنه لو كان المتكلم من فعل الكلام؛ لوجب أن يكون المريد، والقادر، والعالم من فعل الإرادة، والقدرة، والعلم؛ وليس كذلك بالإجماع، ولا فرق بين هذه الصور على ما لا يخفى.

السابع: أنهم إذا قالوا بأن معنى كون الباري -تعالى- متكلمًا بمعنى أنه فاعل للكلام.

فيقال لهم: فما طريقكم في إثبات هذه الصفة الفعلية؟

فإن قالوا: دليل وقوعها كونها مقدورة لله -تعالى-؛ فيلزم أن يكون كل مقدور واقع؛ وهو محال.

وإن قالوا: طريقنا ليس إلا قول الأنبياء الذين دلت المعجزة على صدقهم، وقد قالوا: إن الله -تعالى- متكلم بأمر، ونهى، وغيرهما.

قلنا: فلو لم يبعث الله -تعالى- رسولاً، فعندكم أنه يجب على العاقل

معرفة الله -تعالى- معرفة تتعلق بذاته وصفاته.

فكيف يعرف كونه متكلمًا؛ وذلك لا يعرف إلا بالرسول، ولا رسول؛ فلابد لهم من المناقضة في أحد أمرين: إما في القول بإيجاب المعرفة بالعقل. وإما في القول بأن المعرفة منوطة بالرسول.

وهذه المحالات: إنما لزمت من القول بأن المتكلم من فعل الكلام؛ فالقول به ممتنع.

ولا سبيل إلى القول بالثالث؛ لما سبق في الإرادة.

فلم يبق إلا الاختصاص. بمعنى القيام به.

وعند ذلك. فإما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو محال، كما سيأتي؛ فلم يبق إلا أن يكون قديمًا.

وهو ضعيف أيضًا: فإنه وإن سلم اتفاق المسلمين على كونه متكلمًا بكلام؛ لكن للخصم أن يقول: إنما وافقت على كونه متكلمًا بكلام، بمعنى أنه خالق للكلام.

وعند هذا فمنازعته، إما في تحقيق هذا المعنى وجوازه، أو في إطلاق اسم المتكلم بهذا الاعتبار.

لا سبيل إلى الأول: إذ هو خلاف إجماع المسلمين على كون الرب -تعالى- قادرًا على خلق الحروف، والأصوات، وغيرها. وإن تورع في جواز إطلاق الاسم؛ فهو بحث لغوي لاحظ له بالمعنى ومثل هذا لا تدار عليه مسائل الأصول.

المسلك الثامن:

قالوا: أجمع المسلمون على أن الباري -تعالى- متكلم بكلام، فذلك الكلام لا يخلو: إما أن يكون قائمًا بذاته -تعالى- أو لا يكون قائمًا بذاته.

فإن كان قائمًا لا في ذاته: فإما أن يكن قائمًا في محل، أو لا في محل.

لا جائز أن يكون قائمًا لا في محل؛ فإنه إن ادعى أنه جسم لطيف كما قاله النظام؛ فقد كابر العقل، وإن سلم أنه عرض؛ فالعرض لا يقوم بنفسه على ما يأتي.

ولا جائز أن يكون قائمًا بمحل، وإلا لاشتق له من عمومه، أو خصوصه اسم: إما له، أو للجملة التي هو منها. وإن تعذر الاشتقاق؛ فلابد من تقدير إضافة إليه؛ والكل متعذر فيما نحن فيه.

وتحقيق القول فيه: أن الصفة القائمة بالمحل لها صفة عموم، وخصوص. والاشتقاق قد يكون من جهة عمومها: كاشتقاق العالم من العلم القائم به.

وقد يكون من جهة الخصوص: كاشتقاق اسم الفقيه مما قام به من خصوص العلم بالفقه.

وقد يكون ذلك لنفس المحل الذي قامت به الصفة: كاشتقاق اسم الأسود للمحل الذي قام به السواد.

وقد يكون ذلك للجملة التي محل الصفة من جملتها: كاشتقاق اسم العالم للإنسان، من العلم القائم بنفسه.

وإن تعذر الاشتقاق؛ فلابد من تقدير إضافة، وذلك كما في رائحة المسك القائم بالمسك؛ فإنه وإن تعذر الاشتقاق منها؛ فلابد من إضافتها.

وهو أن يقال: رائحة المسك، فلو كان الكلام قائمًا في محل، لسمى متكلمًا، أو قيل كلام المحل؛ وليس كذلك، فلم يبق إلا أن يكون قائمًا بذاته تعالى؛ وهو إما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان الرب -تعالى- محلاً للحوادث، وهو ممتنع كما يأتي، فلم يبق إلا أن يكون قديمًا؛ وهو المطلوب.

وعلى هذا التقدير: فقد اندفع بما تشكك به المعتزلة من قولهم:

إنه لو خلق الله -تعالى- الرزق في محل مخصوص؛ فإنه يرجع منه الوصف إلا الرب -تعالى- حتى يقال له رازق. لا إلى المحل إذ لا يقال له رازق.

وكذلك لو خلق الله -تعالى- الكتابة في محل فإنه -تعالى- يقال له كاتب، ولا يقال للمحل كاتب.

وكذا إذا خلق الحياة في محل؛ قيل له حي. ولا يرجع إلى المحل منه وصف؛ فكذلك إذا خلق الكلام في محل؛ وجب أن يسمى متكلمًا، ولا يسمى المحل الذي فيه الكلام متكلمًا.

أما الإشكال الأول: فلأنه وإن لم يعد إلى المحل من عموم الرزق حكم؛ فقد عاد إليه من أخص وصفه وهو كونه نفعًا، ولذة، فيقال: المحل ملتذ، ومنتفع به ولا كذلك الكلام؛ فإنه لا يرجع منه إلى المحل حكم لا عمومًا، ولا خصوصًا.

وأما الإشكال الثاني: فلأن اشتقاق الكاتب إنما هو من الكتابة، وهي تحريك الأدوات والجوارح، التي بعضها وضع الرقوم، والحروف المتألفة الدالة. لا أنها نفس الرقوم الحادثة، وعلى هذا فيمتنع تسمية الرب -تعالى- كاتبًا؛ لعدم صدور الكتابة عنه.

وأما قوله -تعالى-:﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[الأنعام: ٥٤]: أي وعد بها، وأوجبها على نفسه. وقوله -تعالى-: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥] معناه أوحينا، وألزمنا، وقوله: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ كَٰتِبُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٤]: أي موجبون، وملزمون. وقوله ﷺ: «كتب الله التوراة بيده»[1]: أي ألزم حكمها بقدرته، ومشيئته.

---

(١) رواه أحمد في الرد على من يقول القرآن مخلوق (ص٦٦)، عن كعب قال: «كتب الله التوراة بيده»، ورواه البيهقي في شعب الإيمان كما في المختصر (٢٤)، وأحمد

وأما الأشكال الثالث: فمندفع أيضًا؛ فإنه يسمى المحل الذي خلقت فيه الحياة حيًا، وذلك عين الاشتقاق من خصوص وصف الحياة.

وهذا المسلك أيضًا من النمط المتقدم؛ وذلك أنه لو قيل: لم قلتم إنه يلزم من قيام الكلام بالمحل أن يعود إليه منه وصف، أو إضافة؟ لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً غير مجرد الدعوى، أو القياس على بعض الصفات؛ وهو غير لازم؛ لجواز أن يكون ذلك لخصوص تلك الصفة، أو أن خصوص ما نحن فيه مانع.

والمعتمد في ذلك أن يقال:

أجمع أهل الملل قاطبة على وقوع البعثة، وتبليغ الرسل إلى الكافة أنواع التكاليف: بالأوامر، والنواهي، والإعلام بما أخبر الله -تعالى- به مما كان، وما سيكون، وأنهم حاكمون مبلغون عن الله -تعالى- ذلك. ولو لم يكن لله -تعالى- كلام ولا أمر، ولا نهي؛ لما تحقق معنى التبليغ والرسالة؛ فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام المرسل، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه أصالة عندهم، أو لله -تعالى- عندنا؛ لكان هو الآمر بأمره، والناهي بنهيه؛ فلا يكون رسولاً، ولا مبلغًا؛ بل كان كاذبًا في دعواه: إني رسول الله إليكم فيما أمرت به، أو نهيت: كالواحد منا إذا أمر غيره، أو نهاه، ولم يكن مبلغًا عن الغير؛ فإنه لا يكون رسولاً؛ بل ولما تحقق أيضًا معنى الطاعة، والعبودية لله -تعالى-؛ فإن من لا أمر له، ولا نهي؛ لا يوصف بكونه مطاعًا، ولا حاكمًا. ومن أنكر ذلك من غير أهل الملل؛ كان محجوجًا بما دلت عليه المعجزات القاطعة، الدالة على صدق من ظهرت على يده من

في المسند (٥١٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢٧)، وأبو الشيخ في العظمة (٥/ ١٥٥٥)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٤١٣/٣)، (٥٨١/٤)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٢٩٥، ٢٩٦، ٤٢٨)، والفريابي في القدر (ص٩٥)، ومسلم (٢٠٤٢/٤)، وأبو داود ٢٢٦/٤)، وابن ماجه (٣١/١) من حديث أبي هريرة بنحوه.

الرسل المتقدمين، الذي شاهد ذلك منهم من حضرهم، وتواترت أخبارهم إلى من غاب عنهم.

وعند ذلك: فالإجماع أيضًا من العقلاء منعقد: على أن كلام المتكلم لا يخرج عن الحروف، والأصوات المنتظمة، الدالة بالوضع، وعما هي دليل عليه في نفسه.

فإن كان الأول: فلا يخلو: إما أن يكون لكلام الله تعالى معنى في نفسه، أو لا معنى له في نفسه.

فإن لم يكن له معنى في نفسه؛ فلا يكون آمرًا، ولا ناهيًا؛ ولهذا إن من قال لغيره؛ أفعل كذا، أو لا تفعل كذا، ولم يكن لعبارته معنى في نفسه؛ لا يكون آمرًا، ولا ناهيًا؛ بل عابثًا، وإن كان لها معنى في نفسه؛ فذلك هو الذي تروم إثباته، ونعبر عن بكلام النفس.

وإن كان الثاني: وهو أن معنى الكلام هو المعنى القائم بالنفس؛ فهو المطلوب، ولولا ذلك لما تحقق كونه متكلمًا. وهو فلا يخلو: إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو محال، فلم يبق إلا أن يكون قديمًا.

فإن قيل: الاستدلال بالإجماع فرع تصوره، وكونه حجة؛ وهما ممنوعان على ما سبق في قاعدة النظر.

سلمنا أن الإجماع حجة؛ لكن في القطعيات، أو الظنيات.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وذلك لأن مستند كونه حجة لا يخرج عن الظواهر الخبرية والأمور الظنية، وما نحن فيه من القطعيات؛ فلا يكون حجة فيه.

سلمنا أن حجة في القطعيات؛ ولكن فيما يتوقف عليه كون الإجماع

حجة، أو في غيره. الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وذلك لأن الاحتجاج بالإجماع على ما لا يثبت كون الإجماع حجة إلا به. يكون دورًا ممتنعًا؛ أو ما هو مدلول الإجماع. إنما هو كلام الله، والإجماع؛ فلا يتم كونه حجة إلا به؛ لأن كون الإجماع حجة إنما هو بالسمع، والسمع مستند إلى قول الرسول، وصدق الرسول في دعواه أنه رسول متوقف على إثبات كلام الله -تعالى- على ما ذكرتموه؛ فيكون دورًا.

سلمنا صحة الاحتجاج بالإجماع مطلقًا؛ ولكن لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن فيه.

قولكم: أجمعت الملل على أن الله -تعالى- متكلم بكلام.

فنقول: أجمعوا على إطلاق ذلك لفظًا، أو معنى -الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

ولهذا قال بعضهم: كلام الله -تعالى- حروف، وأصوات.

وقال بعضهم: هو مدلول الحروف، والأصوات القائم بالنفس.

فإذن ما اتفقوا عليه من الإطلاق لفظًا، لا يدل على الكلام النفساني، وما لم يتفقوا عليه؛ لا يكون ثابتًا بالإجماع.

سلمنا الاتفاق على المدلول؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك ثبوت كلام هو صفة نفسانية للرب -تعالى- وبيانه من وجهين:

الأول: أن تلك الصفة النفسانية: إما أن تكون من جنس كلام البشر، أو لا تكون من جنس كلام البشر.

فإن لم تكن من جنس كلام البشر؛ فلا يكون معقولاً. وما ليس بمعقول لا سبيل إلى إثباته فضلاً عن اتفاق العقلاء عليه. وإن كان من جنس كلام البشر؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه يلزم أن يكون مشاركًا لكلام البشر في العرضية، والإمكان،

وأن يكون الرب -تعالى- محلاً للأعراض؛ وهو ممتنع.

الثاني: أنه لو كان من جنس كلام البشر: فإما أن يكون من جنس الكلام اللساني، أو لا من جنسه.

فإن كان من جنس الكلام اللساني: فإما أن يكون بحروف، وأصوات، أو لا بحروف، وأصوات، أو هو صوت بلا حرف، أو حرف بلا صوت.

لا جائز أن يقال بالأول: إذا الأصوات لا تكون إلا عن اصطكاك أجرام صلبة من قرع، أو قلع. والحروف عبارة عن مقاطع تلك الأصوات، ولا تكون إلا مترتبة، ومتعاقبة، لا وجود للمتقدم منها مع المتأخر، وكذلك بالعكس؛ فتكون حادثة، والحادث لا يكون صفة للرب -تعالى- كما يأتي:

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا فهو خارج عن جنس كلام اللسان؛ فإن كلام اللسان؛ عبارة عن أصوات مقطعة دالة بالوضع على عرض مطلوب، وعلى هذا يمتنع تفسيره، بالثالث، والرابع أيضًا.

كيف وأنه يتعذر أن يكون الكلام حرفًا بلا صوت؛ فإنا لا نعقل للحرف معنى غير مقاطع الصوت، ويتعذر أن يكون الكلام صوتًا بلا حروف؛ إذ لا تمييز له عن صوت دوي الرعود، ونقر الطبول، ونحوه.

وإن لم يكن من جنس الكلام اللساني؛ فليس بمعقول. وما ليس بمعقول؛ لا سبيل إلى إثباته.

الثاني: أنه لو كان متصفًا بصفة الكلام: فإما أن يكون ذلك الكلام قديمًا، أو حادثًا.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو محال.

وإن كان قديمًا: فهو ممتنع لوجوه ثلاثة.

الأول: أن الكلام منقسم إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد

ووعيد، ونداء؛ وذلك يجر إلى إثبات قديمين فصاعدًا؛ وهو ممتنع؛ لما فيه من تعدد الآلهة كما سبق.

الثاني: أنه يفضي إلى الكذب في الخبر في قوله -تعالى-: ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا ﴾ [نوح: ١]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ ﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ ﴾ [الصف: ١٤]، ونحو ذلك من حيث إنه خبر قديم، والمخبر عنه حادث.

الثالث: أنه يلزم منه أن يكون أمرًا، ونهيًا، وخبرًا، واستخبارًا، أو وعدًا، ووعيدًا، ونداء، ولا مأمور، ولا منهي، ولا مخبر، ولا مستخبر عنه، ولا موعود، ولا متواعد، ولا منادي؛ وذلك كله محال؛ لما فيه من منافاة الحكمة، ولزوم السفه.

قولكم: ولولا ذلك لما تحقق معنى الطاعة، والعبودية لله -تعالى- ولا معنى الرسالة، والتبليغ؛ ليس كذلك؛ إذ أمكن أن يقال: بأن صحة الطاعة، والعبودية لله -تعالى- يستند إلى التسخير، والوقوع على وفق الإرادة والاختيار على ما سبق في المسلك الأول. وكذلك قد يشتد صفاء نفس بعض الناس بحيث يقرب اتصالها بالعقول والنفوس العلوية، بحيث يطلع على الأشياء الغيبية من غير واسطة، ولا بعلم؛ فيسمع من الأصوات ويرى من الصور ما لا يسمعه، ولا يراه من ليس من أهل مترلته من البشر على نحو ما يسمعه ويراه النائم في منامه؛ فيكون حاله إذ ذاك نازلة مترلة ما لو أوحي الله: بأن الأمر الفلاني كذا، وكذا، ولا منازعة في الإطلاقات بعد فهم المعنى.

سلمنا أنه لابد من ثبوت صفة نفسانية؛ ولكن ذلك لا يسمى كلامًا؛ إذ الكلام في اللغة: عبارة عن الأصوات، المقطعة، المنتظمة، الدالة بالوضع دلالة مفيدة، وبتقدير أن يسمى ذلك كلامًا؛ فالمعقول من الصفات النفسانية غير خارج عن القدرة، والإرادة، والتميز الحاصل للنفس الحيوانية بالحواس

الباطنة؛ وذلك كما تتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار، ونحوه. وما تتصوره القوة الوهمية من المعنى الذي يوجب للشاة نفرها من الذئب، ونحوه. والتميز الحاصل للنفس الناطقة الإنسانية بالقوة النظرية التي بها إدراك الأمور الكلية بالفكرة، والروية: وذلك كتصورنا معنى الإنسان من حيث هو إنسان، وحكمنا عليه بأنه حيوان ونحوه، فإن أريد به القدرة، أو الإرادة، فذلك غير خارج عما سبق إثباته من الصفات.

وإن أريد به التمييز، والتصور الحاصل للنفس الحيوانية، والإنسانية؛ فذلك أيضًا غير خارج عن قبيل العلوم.

كيف: وأنه بتقدير أن يراد به التميز الحاصل بالحواس الباطنة؛ فإن إدراكها لذلك لا يكون إلا بانطباع الصور المحسوسة أولاً، في إحدى الحواس الظاهرة الخمس، ثم بتوسطها في الحس المشترك: وهي القوة المترتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ على نحو انطباع الصور في الأجرام الثقيلة المتقابلة، ثم بتوسطها في المفكرة، ثم في الوهمية، ثم في الحافظة. وبعض هذه القوى وإن لم يفتقر في الانطباع إلى حضور المادة: كالحس المشترك، والمفكرة، والوهمية، والحافظة؛ فهي لا تنفك في الانطباع عن علائق المادة، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال والصور الجزئية القابلة للتجزي، وانطباع ما يقبل التجزي لا يكون إلا فيما هو قابل للتجزي، والباري - تعالى- يستحيل أن يكون متجزئًا.

سلمنا أنه وراء العلم، والقدرة، والإرادة؛ ولكن ما المانع أن يكون هو حديث النفس؟ وهو تقديرات العبارات اللسانية، وهو تحدث النفس بالعبارات المختلفة بالعربية، والعجمية، ونحوهما؛ وذلك خارج عن العبارة وما جعلتموه مدلولاً لها.

سلمنا أنه خارج عن حديث النفس بالمعنى المذكور؛ ولكن لم قلتم بأنه

ليس بحرف وصوت كما ذهبت إليه الحشوية؟

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ثبوت كلام النفس القديم؛ ولكنه معارض بالنصوص، والإجماعات كما سبق في المسلك الأول.

والجواب:

قولهم: هذا تمسك بالإجماع؛ وهو فرع تصوره، وفرع كونه حجة. عنه جوابان:

الأول: أن الاحتجاج: إنما وقع بمساعدة الخصوم على ذلك، وإجماعهم على ما ادعيناه؛ فلا يفتقر في إثبات ما ادعيناه من أن الله -تعالى- له كلام إلى دليل مع مساعدة الخصم عليه.

ومن أنكر ذلك من أرباب الملل؛ فلم يحتج عليه بالإجماع؛ بل بما ورد من التواتر القاطع بإخبار من وجب تصديقه بذلك على ما سلف.

الثاني: وإن سلمنا أن الاحتجاج بالإجماع، فقد بينا الدلالة على تصوره، وعلى كونه حجة في قاعدة النظر.

وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من السؤال الثاني.

قولهم: هذا تمسك بالإجماع فيما يفضي إلى الدور؛ ليس كذلك؛ فإنا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله -تعالى-، ولا على وجوده من حيث أن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة على ما سنبينه. وبعد أن ثبت صدقه بالمعجزة، فإذا أخبر عن وجود الله -تعالى- وصفاته، وكلامه؛ ثبت بإخباره من غير دور.

قولهم: الإجماع منعقد على اللفظ، أو المعنى؟

قلنا: على اللفظ، والمعنى.

أما اللفظ: فمن غير خلاف.

وأما المعنى: فلا شك في إجماعهم على أن قول القائل: إن الباري -

تعالى- متكلم بكلام له معنى. غير أن الاختلاف واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعنى غير مانع من الاتفاق على أن اللفظ له معنى.

وإذا ثبت أن له معنى؛ فذلك المعنى إن كان هو العبارة؛ فلابد لها من معنى في نفسه على ما تقدم تقريره.

قولهم: لو كان من جنس كلام البشر؛ لكان مشاركًا له في العرضية، والإمكان؛ فقد سبق جوابه فيما تقدم.

قولهم: إذا لم يكن من جنس كلام اللسان، لا يكون معقولاً؛ ليس كذلك؛ فإنا إنما نريد به. ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده: افعل كذا، أو لا تفعل كذا.

وكذلك في سائر أقسام الكلام.

وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالإشارات. وهي مغايرة للعبارات؛ إذ هي مدلولها، والدال غير المدلول. وأنها لا تتبدل، وإن تبدلت العبارات الدالة عليها، وأنها غير وضعية، ودلائلها وضعية.

قولهم: إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا؟

قلنا: قديم.

قولهم: إنه يفضي إلى تعديد الآلهة. فجوابه أيضًا ما سبق.

قولهم: يفضي إلى الكذب في الخبر منه وأن يكون أمرًا، ونهيًا، وخبرًا، ولا مأمور، ولا منهى، ولا مخبر.

فنقول: إن قلنا بمذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا: من أن الكلام قضية واحدة، ولا يتصف بكونه أمرًا، ونهيًا، وخبرًا، إلى غير ذلك من الأقسام في الأزل؛ بل فيما لا يزال؛ فقد اندفع الإشكال. وإن سلكنا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري -رحمه الله- من أنه متصف في الأزل بكونه أمرًا، ونهيًا، وغيره من أقسام الكلام؛ فغير بعيد أن يكون في نفسه صفة واحدة، وإن

اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف النسب، والإضافات إلى المتعلقات، وذلك أن يقال:

الأمر: هو الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل. واستحقاق العذاب على الترك، وفي النهي بعكسه.

والوعد والوعيد: الخبر بإيصال النفع، أو ضرر في طرف الاستقبال من المخبر.

والاستخبار: الإخبار بإرادة الاستعلام.

والنداء: الإخبار بإرادة الحضور، وعلى هذا النحو.

وعند هذا؛ فغير بعيد أن يقوم بذات الله -تعالى- خبر عن إرسال نوح مثلاً، وتكون التعبرة عنه قبل الإرسال، إنا نرسله. وبعد الإرسال: إنا أرسلنا نوحًا؛ فالمعبر عنه يكون واحدًا.

وإن اختلفت التعبيرات عنه بسبب اختلاف الأحوال؛ التي هي متعلق الخبر القديم، وذلك لا يفضي إلى الكذب في المعنى القائم بالنفس المعبر عنه، ولا بالنسبة إلى المعبر به أيضًا.

وكذلك أيضًا يجوز أن يقوم بذات الله -تعالى- طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور، واقتضاه منه على تقدير وجوده. وتكون التعبرة عنه قبل الوجود: بصيغة إنا سنأمر، وعند الوجود بصيغة اخلع الدالة على الطلب، والاقتضاء القديم الأزلي.

ولهذا لو قدرنا الواحد منا في نفسه، اقتضى فعلاً من شخص معدوم، واستمر ذلك الاقتضاء إلى حين وجود المقتضى منه؛ فإنه إذا علم به إما بواسطة، أو بغير واسطة، وكان الطالب ممن يجب الانقياد له؛ كان ذلك الاقتضاء بعينه أمرًا له، وموجبًا لانقياده، وطاعته من غير استئناف طلب آخر.

فعلى هذا النحو هو أمر لله -تعالى- للمعدوم، وتعلقه به. واشتراط فهم

المأمور، إنما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا غير. ومن فهم معنى كلام النفس، ودفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة، والأحوال المختلفة لم يخف عليه ما قررناه.

وربما استروح بعض الأصحاب في هذا الباب إلى المناقضة، والإلزام فقال: كيف يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم؟ وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه. ومهما وجد، خرج عن أن يكون مأمورًا به، وهو أحد متعلقي الأمر، فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم؛ لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم.

وأيضًا: فإن الأمة مجمعة على أننا في وقتنا هذا مأمورون. وعندكم أن الأمر قد تقضى، ومضى، فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر، لم يبعد وجود أمر بلا مأمور. ولو لزم من وجود الأمر وجود المأمور؛ للزم من وجود القدرة، وجود المقدور؛ وذلك يجر إلى قدم المقدور، لقدم القدرة؛ وهو محال على كلا المذهبين.

وفيه نظر؛ وذلك أن الأمر، والنهي من خطاب التكليف، والتكليف يستدعي مكلفًا به، والمكلف به يجب أن يكون معلومًا مفهومًا؛ ليصح قصده لغرض الإتيان به، والانتهاء عنه؛ إذ هو مقصود التكليف.

فإذن الفهم شرط في التكليف، ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلاً في التكليف: كالجمادات، وأنواع الحيوانات العجماوات، ونحو ذلك؛ لعدم شرط التكليف في حقهم.

وعند ذلك فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به، مع عدمه تعلقه بالمأمور، مع عدم الفهم؛ فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف؛ بخلاف تعلقه بالمأمور.

والقول بأنه إذا جاز موجود مأمور، ولا أمر؛ جاز وجود أمر، بلا

مأمور؛ فدعوى مجردة عن الدليل.

كيف: وإنه لا يلزم من كون الشخص مكلفًا بما كان من الأمر مع وجود شرط التكليف، وهو الفهم، تحقق أمر التكليف مع انتفاء شرطه، وهو فهم المأمور.

وعلى هذا: فقد خرج الإلزام بالقدرة؛ إذ القدرة معنى من شأنه تحقق الوجود الممكن به، لا ما يلازمه الوجود؛ وذلك متحقق بدون وجود المقدور بخلاف الأمر؛ فإنه تكليف، والتكليف بدون شرط ممتنع؛ فإذن معنى كون المعدوم مأمورًا. ليس معناه غير تعلق الأمر به بشرط الوجود والفهم، على ما أسلفناه.

وما ذكروه في تحقق معنى الطاعة، والعبودية، والبعثة؛ فغير صحيح؛ وإلا لزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء أمرًا، وبتركه نهيًا؛ وأن لا يكون الانقياد على وفق التسخير طاعة، كان ذلك في نفسه عبادة، أو معصية؛ وهو محال؛ فإنه ليس كل ما سخر به مأمورًا، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله -وإن كان على وفق التسخير- طاعة.

وعلى هذا فلابد من تفسير الأمر والنهي بما وراء ذلك. وهو ما يعد في نظر أهل العرف تكليفًا، ولولا ذلك لما تحقق معنى التبليغ، والرسالة على ما أسلفناه.

قولهم: إن المعنى النفساني لا يسمى كلامًا. لا نسلم ذلك؛ إذا لا مانع من جهة الإطلاق؛ فإن يصح أن يقال: في نفسي كلام، وفي نفس فلان كلام. ومنه قوله -تعالى- ﴿ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾ [المجادلة: ٨]، ومنه قول الشاعر:

إن الكـــلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهذا الاستشهاد، والإطلاق دليل صحة إطلاق الكلام على ما في

النفس ولا نظر إلى كونه أصليًا فيه، أو فيما يدل عليه، أو فيهما.

كيف وأن حاصل النزاع ههنا إنما هو في قضية لغوية، وإطلاقات لفظية، ولا حرج فيها بعد فهم المعنى.

قولهم: المعقول من الصفات النفسانية، غير خارج عن القدرة، والإرادة، والتمييز، ليس كذلك.

وبيانه: هو أنه إذا قال القائل لعبده: افعل كذا؛ فالذي يجده من نفسه مدلولاً لصيغته ليس هو الإرادة، ولا القدرة، ولا التمييز؛ بل معنى آخر.

أما أنه ليس هو الإرادة، فلأن الإرادة التي هي مدلول صيغة الأمر: إما أن تكون هي إرادة الفعل، والامتثال، أو إرادة إحداث الصفة، أو إرادة جعل الصيغة دالة على الأمر على ما هو مذهبهم.

لا جائز أن يكون هو إرادة الفعل، والامتثال؛ فإن الأمر قد يوجد بدون إرادة الفعل، وبيانه من وجهين:

الأول: هو أن الإجماع منعقد على أن من علم الله -تعالى- أنه لا يؤمن: كأبي جهل، وغيره أنه مأمور بالإيمان، ولم يرد منه وقوع الإيمان، والامتثال؛ فإن تعلق إرادة الباري -تعالى- بفعل ما علم أنه لا يقع محال.

الثاني: هو أن من الأفعال ما هو مأمور به بالإجماع: كالصلاة، والزكاة، والحج، ونحو ذلك من العبادات الخمس. وقد لا يكون مرادًا؛ لكونه غير واقع. ولو تعلقت به الإرادة؛ لاستحال أن لا يتخصص؛ فإنه لا معنى لتعلق الإرادة بالفعل، غير تخصيصه بزمان حدوثه، فلا يعقل التعلق من غير تخصيص.

وقد احتج الأصحاب في ذلك بوجهين آخرين.

الأول: أن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده. إذا اعتذر بأنه يخالف أمره. وأمره بين يدي السلطان؛ لتحقيق عذره. فإنا نعلم أنه

لا يريد منه الامتثال؛ لما فيه من ظهور كذبه، وتحقق عتاب السلطان له. ومع ذلك؛ فإن أهل العرف يعدونه آمرًا، ويعدون العبد مطيعًا، بتقدير الفعل. وعاصيًا، بتقدير الترك، ولو لم يكن أمرًا، لما تمهد عذره. ولما عد العبد مطيعًا، وعاصيًا. بتقدير المخالفة، والفعل.

وبه يندفع قول القائل: إنه موهم بالأمر، وليس بآمر؛ وهو مع أنه تمسك في أمر عقلي، بأمر عرفي، وإطلاق لغوي؛ فهو لازم على أصحابنا في اعتقادهم أن الأمر هو الطلب، واقتضاء الفعل. فإنا كما نعلم أن العاقل لا يريد ما يظهر به كذبه، ويتحقق به عقابه؛ فكذلك نعلم أن العاقل لا يطلب ما فيه ذلك، ومع ذلك، فهو أمر بدون الطلب؛ فكما هو لازم على اعتقاد الخصم كون الأمر هو إرادة الفعل؛ فهو لازم على أصحابنا في اعتقادهم: أن الأمر طلب الفعل.

الوجه الثاني: ما اشتهر من قصة إبراهيم الخليل -عليه الصلاة والسلام- من أمره بذبح ولده مع عدم تعلق الإرادة بوقوع الذبح، لعدم وقوعه؛ على ما سلف بيانه.

وما يقال من أن ذلك كان منامًا، لا أمرًا. وأن تعلق الأمر لا يكون إلا بالعزم على الذبح، أو الإنكاء، وإمرار السكين، أو أن الذبح مما وقع، واندمل الجرح.

ولهذا قال -تعالى-: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ فمندفع؛ فإن أكثر الوحي إلى الأنبياء -عليهم السلام- إنما كان بجهة المنام، ولو لم يكن ذلك بطريق الوحي، وإلا كان إقدام النبي على فعل محرم بما لا أصل به؛ وذلك محال[1].

وحمل الأمر على غير الذبح. من العزم، أو الإنكاء، وإمرار السكين؛

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (١٥/١٠٢، ١٠٣، ١٠٤)، وابن كثير (٤/١٦، ١٧)، وفتح الباري (١٢/٣٧٨)، والإحكام للآمدي (٣/١٤١).

باطل. وإلا لما صح تسميته بالبلاء؛ إذا لا بلاء فيه، ولا تسمية الذبح فداء مع وقوع المأمور به.

وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح، واندمال الجرح، وهو وإن كان من الظواهر المغلبة على الظن؛ فبعيد عن اليقين.

هذا إن قيل: هو إرادة للفعل، ولا جائز أن يكون عبارة عن إرادة إحداث الصيغة؛ فإنه ليس مدلولاً لها؛ فإن مدلولات أقسام الكلام مختلفة، ولا اختلاف في إرادة إحداث الصيغة.

ولا جائز أن يكون عبارة عن إرادة جعل الصيغة دالة على الأمر لثلاثة أوجه:

الأول: أنه تصريح بأن الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله: افعل، وأمرتك، وأنت مأمور.

الثاني: أن كل عاقل يقضي بأن قول القائل: افعل. ليس ترجمة عن إرادة جعله دالاً على شيء مخصوص.

الثالث: أن كل عاقل يجد من نفسه بقاء ما دل عليه قوله: افعل، وأن عدم لفظه، وإرادة جعله دالاً على شيء ما.

وأما أنه يمتنع أن يكون هو القدرة: فلأن القدرة على ما سبق عبارة عن معنى يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن. والأمر، والنهي لا يتعلق بكل ممكن؛ فإن الطاعات ممكنة، ولا يتعلق بها النهي. والمعاصي ممكنة، ولا يتعلق بها الأمر.

فإذن القدرة أعم من الأمر من هذا الوجه. والأمر عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق أعم من القدرة من جهة أخرى، وهو تعلقه بالممكن، وغير الممكن.

وإن قيل: إنه عبارة عن القدرة على التكلم؛ فكل عاقل يجد من نفسه

وجدانًا ضروريًا أن مدلول قوله: افعل، ولا تفعل. وكذا في سائر أقسام الكلام؛ ليس هو القدرة على التكلم؛ بل غيره.

وأما أنه لا يمكن تفسيره بالعلم، أو بضرب منه، من حيث أن العلم أعم من الأمر؛ إذ هو قد يتعلق بما لم يتعلق به الأمر: كالمعاصي، وبما لا يتعلق به الأمر: كالطاعات؛ فلا يكون الأمر هو نفس العلم.

كيف: وإن كل عاقل يجد من نفسه: أن مدلول قوله: افعل ولا تفعل، وراء كل ما يقدر من أنواع العلوم؛ فقد بان أن مدلول الصيغ الدالة خارج عن المعلوم، والقدرة، والإرادة، وذلك هو المطلوب.

قولهم: إنه حديث للنفس؛ ليس كذلك لوجهين:

الأول: هو أن تحدث النفس بالعبارات التي تصور الحروف والكلمات الدالة، لا تتصور مع عدم العبارات اللسانية. حتى إنا لو قدرنا إنسانًا ما عرف لغة، ولا خطرت له العبارات اللسانية ببال؛ فإنه لا يتصور في نفسه شيئًا من ذلك. وما يلزم من ذلك اختلال المعاني التي يمكن التعبرة عنها بالعبارات اللسانية من الطلب، والاقتضاء، وغيره من المعاني؛ فلا يكون لديه حاضرًا عندنا.

الثاني: هو أن ما نتصوره من الحروف، والكلمات غير حقيقية؛ بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الاصطلاحات في الأعصار، والأمم؛ ولهذا يجوز أن يحدث نفسه بعبارات مختلفة: كالعربية، والعجمية، ونحوهما، وما يجده في نفسه من مدلولات هذه العبارات متحد لا يختلف، ولا يتبدل.

قولهم: ما المانع أن يكون ذلك الكلام النفساني بحروف وأصوات؟

قلنا: إن قيل إنه بحرف، وصوت: كحروفنا، وأصواتنا؛ فلا شك في كونه حادثًا؛ ضرورة أن الحروف مقاطع الصوت، وكل واحد فله أول وآخر، ولا يتصور اجتماع حرفين منهما معًا؛ بل على التعاقب والتجدد.

فعند وجود الحرف الأخير، ينعدم الأول. وعند وجود الأول؛ فالأخير لا يكون موجودًا، وذلك ظاهر مستغن عن الإطناب فيه.

فلو قيل: ثبوت مثل ذلك لله -تعالى- يلزم نه أن يكون محلاً للحوادث؛ وهو محال؛ كما يأتي.

وإن قيل: إنه بحروف، وأصوات. لا كحروفنا، وأصواتنا؛ فحاصله يرجع إلى المنازعة في الإطلاق اللفظي.

ولا يخفي أن جواز إطلاق ذلك؛ موقوف على ورود الشرع به، والشرع وإن ورد بإطلاق الحروف والأصوات، كما سبق؛ فلا نسلم أنه ورد بذلك في الكلام النفساني، حتى يقال بجوازه.

وأما ما ذكروه من النصوص، والإجماع؛ فقد سبق جوابه في المسلك الأول.

وإذا ثبت أن متصف بصفة الكلام، وأن كلامه قديم -على ما سبق- وأنه ليس بحرف، ولا بصوت، فهو متحد، لا كثر فيه في نفسه؛ بل التكثر إنما هو في تعلقاته، ومتعلقاته؛ كما سلف.

فإن قيل: عاقل لا يماري نفسه في انقسام الكلام إلى أمر، ونهى، وغيره، من أقسام الكلام: وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة، وأمور متمايزة، وأنها من أخص أوصاف الكلام. لا أن الاختلاف عائد إلى نفس العبارات، والتعلقات، والمتعلقات ودفعناها وهما لم يخرج الكلام عن كونه منقسمًا.

وأيضًا: فإن ما أخبر عنه من القصص الماضية، والأمور السالفة مختلفة متمايزة. وكذلك المأمورات، والمنهيات؛ مختلفة أيضًا؛ فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى -عليه السلام-؛ هو نفس الخبر عما جرى لعيسى عليه السلام، ولا الأمر بالصلاة؛ هو نفس الأمر بالزكاة، وغيرها، ولا أن ما تعلق بزيد، هو نفس ما تعلق بعمرو، ولا ما سمى خبرًا هو نفس ما سمى أمرًا؛

إذا الأمر طلب، والخبر لا طلب فيه؛ بل حكم بنسبة مفرد إلى مفرد إيجابًا، أو سلبًا؛ فثبت أن الكلام أنواع المختلفة، والكلام عام للكل؛ فيكون الجنس لها.

قلنا: قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة، ومعلوم واحد، قائم بالنفس. وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات، وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعًا إلى أخص صفة الكلام، بل إلى أمر خارج عنه.

وعلى هذا نقول: إنه لو قطع النظر عن التعلقات، والمتعلقات الخارجة؛ فلا سبيل إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلاً، ولا يلزم منه دفع الكلام في نفسه، وزوال حقيقته.

وعلى هذا: فلا يخفى اندفاع ما استبعدوه من اتحاد الخبر، واختلاف المخبر، واتحاد الأمر، واختلاف المأمور. وكذلك اختلاف الأمر، والخبر مع اتحاد صفة الكلام.

فإن قيل: إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة، وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة، والعلم والقدرة، وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد. ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات، لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة: عند تعلقه بالتخصيص، وقدرة: عند تعلقه بالإيجاد، وهكذا سائر الصفات.

وإن جاز ذلك؛ فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات.

أجاب الأصحاب عن ذلك:

بأنه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة، والإرادة بسبب التعلقات، والمتعلقات، إذ القدرة: معنى من شأنه تأتي الإيجادية، والإرادة: معنى من شأنه تأتى تخصيص الحادث بحالة دون حالة.

عند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف في نفس المؤثر. وهذا بخلاف الكلام؛ فإن تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثرًا، فضلاً عن كونه مختلفًا، وفيه نظر؛ وذلك أنه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد؛ مع إمكان النزاع فيه؛ فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة؛ وذلك لأن القدرة مؤثرة في الوجود، والوجود عند أصحابنا نفس الذات، لا أنه زائد عليها. وإلا كانت الذوات ثابتة في العدم؛ وذلك مما لا نقول به.

وإذا كان الوجود هو نفس الذات؛ فالذات مختلفة؛ فتأثير القدرة في آثار مختلفة؛ فيلزم أن تكون مختلفة كما قرروه، وليس كذلك.

وأيضًا: فإن ما ذكروه من الفرق، وإن استمر في القدرة والإرادة، فغير مستمر في باقي الصفات: كالعلم، والحياة، والسمع، والبصر؛ لعدم كونها مؤثرة في أثر ما.

والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعلقات، والمتعلقات؛ فمشكل. وعسى أن يكون عند غيري حله.

ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله -تعالى- القائم بذاته خمس صفات مختلفة، وهي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء.

المسألة السادسة
في إثبات الإدراك لله تعالى[1]

والإدراك وإن أطلق بمعنى العلم بالشيء؛ فإنه يصح أن يقال: أدرك فلان الشيء إذا علمه، وبمعنى اللحوق؛ إذ يقال: أدرك فلان العصر الفلاني، إذا لحقه، وبمعنى البلوغ لحالة من أحوال الكمال، ومنه يقال: أدرك الغلام إذا بلغ سن كمال العقل، وأدركت الثمار، إذا زهت واستوت، إلا أن المقصود فيما نحن فيه؛ إنما هو الإدراك بمعنى السمع والبصر.

وقد أجمع العقلاء، على أن الواحد منا مدرك، ثم اختلفوا:

فمن قال بنفي الأعراض: قال: هو مدرك، لا بإدراك.

ومن أثبت الأعراض: قال هو مدرك، بإدراك، وإن الإدراك معنى، غير الإدراك عرض قائم بجزء من المدرك عند المعتزلة، وقائم بنفس المدرك عند من لا يرى تعدي حكم الصفة عن محلها.

وعند هذا اختلف المتكلمون في الرب تعالى:

فذهب أصحابنا: إلى أنه سميع بسمع، بصير ببصر.

وذهب المعتزلة: إلى أنه سميع بلا سمع، بصير بلا بصر.

وذهب ابن الجبائي: إلى أن معنى كونه سميعًا، بصيرًا: أنه حي لا آفة به.

وذهب الكعبي: إلى أن معناه: أنه عالم بالمسموعات، والمبصرات.

وقد اعتمد أصحابنا في المسألة على المسلك المشهور، وهو أنهم قالوا: الباري تعالى حي، والحي إذا قبل حكمًا لا يخلو عنه، أو عن ضده. وهو كونه حيًا موجب لقبول السمع، والبصر، فلم لم يتصف الباري -تعالى- بالسمع، والبصر. لكان متصفًا بضدهما وضد البصر، والسمع، صفة نقص؛ فيمتنع

---

(١) انظر: غاية المرام للمصنف (ص١٢١)، وشرح المقاصد (٧٢/٢)، والملل والنحل للشهرستاني (٨٣/١)، ونهاية الإقدام له (ص٣٤١).

اتصاف الباري -تعالى- به.

وبيان أن الموجب لقبوله للسمع، والبصر كونه حيًا: ما نراه في الشاهد؛ فإن الموجب لقبول الإنسان، وغيره من الحيوان لذلك: إنما هو كونه حيًا؛ فإنه لو قدر أن الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف؛ لكان منتفضًا.

وإذا كان الموجب لقبول ذلك: إنما هو كونه حيًا: فالباري -تعالى- حي كما يأتي؛ فيجب أن يكون متصفًا بهما وإلا كان متصفًا بأضدادهما: وهو ممتنع، واعلم أن هذا المسلك: مما لا يقوى نظرًا إلى ما حققناه في مسألة الكلام. والذي نعده ههنا أن نقول:

حاصل طريقة آيل إلى قياس التمثيل؛ وهو الحكم على الغائب بمثل ما حكم به على الشاهد بجامع الحياة، وهو إنما يصح أن لو ثبت أن الحكم في الأصل الممثل به لمعنى، لا أنه ثابت لنفسه، أو بخلق علم الله -تعالى- له في ذلك من غير افتقار إلى أمر خارج، يكون مصححًا له، وموجبًا.

وإن سلم أنه ثبت لمعنى؛ لكن لابد من حصر أوصاف المحل؛ وذلك لا يتم إلا بالبحث، والسبر؛ وهو غير مفيد لليقين كما سلف.

ثم وإن أفاد علما للباحث؛ فلا يكون حجة على غيره؛ فإن بحث زيد لا يفيد العلم في حق عمرو.

ثم وإن سلم الحصر؛ فلابد من التعرض لإبطال التأثير في كل رتبة تحصل له مع إضافته إلى غيره؛ وذلك مما يعسر ويشق.

وإن سلم التعرض لإبطال غير المستبقى، غير أن ما به إبطال غير المستبقى؛ فهو لازم على إبطال المستبقى؛ فإنه منتقض بباقي أعضاء الإنسان، وأعضاء غيره من الحيوان؛ فإنها حية مع انتفاء السمع، والبصر، وأضدادهما عنها.

وإن سلم أن الحكم لغير ما عين؛ لكن من الجائز أن يكون ذلك له باعتبار الشيء الموصوف به، ومهما لم يتبين أن الموصوف به في محل النزاع

هو الموصوف به في محل الوفاق، لم يلزم الحكم.

وإن سلم أن المصحح كونه حيًا لا غير؛ فإنما يلزم ذلك في حق الله تعالى أن لو كان إطلاق اسم الحي على الله -تعالى- وعلى الواحد منا بمعنى واحد؛ وهو غير مسلم.

ولا يلزم من كون الحياة في حق الله -تعالى- شرطًا لصحة الاتصاف بالعالمية، والقادرية، كما في الحياة في الشاهد، التماثل بين الحياتين؛ لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد.

سلمنا اتحاد المسمى الحي بين الشاهد والغائب، ولكن لم قلتم إنه يلزم من وجود المصحح؛ وجود الصحة، وما المانع من أن تكون ذات الباري -تعالى- مانعة؟ إذ لا يلزم من وجود المصحح انتفاء المانع. ولهذا: فإن كونه حيًا كما أنه مصحح لهذه الإدراكات؛ فهو مصحح في الشاهد لأضدادها. وما لزم من وجوده في حق الله -تعالى- صحة اتصافه بأضداد الإدراكات.

وقد ترد عليه أسئلة أخرى يمكن الانفصال عنها وهي أن يقال:

سلمنا أنه يلزم من وجود المصحح؛ صحة اتصافه بالإدراكات؛ ولكن ما الذي تعنون بأضداد الإدراكات؟

إن أردتم بها عدم الاتصاف بالإدراكات فهو حق؛ ولكن لا نسلم أن الاتصاف بعدم الإدراك ممتنع؛ والقول بأنه صفة نقص؛ عين محل النزاع.

وإن أردتم به معنى ثبوتيًا: فهو غير مسلم.

وبيانه: أنه لو كان معنى؛ لوجب أن يدركه الحي من نفسه، كإدراكه جميع صفاته التي شرطها الحياة؛ وذلك كما إذا قدر أو علم، فإنه يدرك كونه عالمًا، أو قادرًا، والعلم الاضطراري يشهد بأنا لا ندرك معنى عند عدم إدراكنا للأمور الغائبة عنا.

سلمنا وجود أضداد الإدراكات، ولكن لا نسلم امتناع خلو الحي

عنهما كما ذهب إليه أبو الهذيل.

سلمنا امتناع الخلو؛ ولكن لا نسلم أن أضداد الإدراكات من صفات النقص كما تقدم في مسألة الكلام.

سلمنا أنها نقص؛ ولكن لم قلتم بامتناع اتصاف الرب -تعالى- بها؟ فلئن رجعتم إلى الإجماع؛ فمدرك كون الإجماع حجة، إنما هو النصوص من الكتاب، والسنة، فلنرجع في إثبات السمع، والبصر إليهما؛ إذ هو أولى من هذا التطويل مع ضعفه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اتصاف الرب -تعالى- بالسمع، والبصر، لكنه ينتقض بباقي الإدراكات من الشم، والذوق، واللمس؛ فإن ما ذكرتموه يوجب كونه -تعالى- متصفًا بها؛ ولم يقل به قائل.

والجواب:

أما السؤال الأول: فمندفع؛ وذلك لأنه إذا ثبت كون الرب -تعالى- حيًا، وأن كونه حيًا: مصحح لاتصافه بالسمع، والبصر؛ فالسمع، والبصر صفة كمال للحي على ما تقدم تقريره. فإذا لم يكن متصفًا بهما، فهو ناقص، وسواء كان ضدهما هو عدم السمع، والبصر، أو معنى ثابتًا.

كيف وإن الأدلة الدالة على ثبوت الأعراض بعينها دالة على كون أضداد السمع، والبصر معنى، وسنبين ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قولهم: لو كان صفة ثبوتية لكان مدركًا؛ ليس كذلك لوجوه ثلاثة:

الأول: هو أن السهو من أضداد العلم، وهو معنى، وما لزم أن يكون مدركًا؛ فإنه لو كان مدركًا لكونه ساهيًا؛ لما كان ساهيًا، فإذن ليس كل معنى يكون مدركًا.

الثاني: هو أنا لا نسلم أن كل معنى يجب أن يكون مدركًا؛ ولكن فيما كان من صفات الحي، أو فيما لا يكون من صفات الحي.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع؛ ولكن لم قلتم بأن المانع من صفات الحي إذ المانع من الإدراك بالسمع، والبصر، في اليد، والرجل عندنا؛ مجانس للمانع في الجماد.

الثالث: سلمنا أن كل معنى يجب أن يكون مدركًا؛ ولكن متى؟ إذا لزم منه التسلسل، أو إذا لم يلزم: الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

والموانع لو لزم أن تكون مدركة؛ للزم من عدم إدراكها، إدراك مانعها، وهلم جرا، إلى غير النهاية؛ وهو محال. وأما منع إحالة الخلو من الأضداد؛ فقد سبق جوابه في مسألة الكلام.

وأما الأصحاب: فقد استدلوا على موقع المنع من أربعة أوجه:

الأول: أن الاتفاق واقع على أن المحل بعد اتصافه ببعض الصفات لا يخلو عنها إلا بضدها. فإما أن يكون ذلك لازمًا، أو لا يكون لازمًا.

فإن لم يكن لازمًا: جاز أن لا يقع؛ وهو خلاف الإجماع.

وإن كان لازمًا: فاللزوم إما لنفس الذات، أو للازم الذات.

وعلى كلا التقديرين يلزم استمرار هذا الحكم بدوام الذات.

الثاني: أنه لو جاز خلو المحل عن جميع الأضداد: فإما أن يكون التعاقب بينهما واجبًا، أو لا يكون واجبًا.

فإن كان غير واجب: فلا يمتنع وجودهما معًا؛ وهو محال. وإن كان التعاقب واجبًا؛ فهو المطلوب.

الثالث: هو أن المحل لو جاز خلوه عن الأضداد: فإما أن يكون ذلك لذاته، أو لمعنى.

فإن كان الأول فيلزم منه امتناع اتصافه بواحد منها؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فيلزم أن يكون متصفًا ببعض الأضداد حالة خلوه عنها؛ وهو محال.

الرابع: أنه لو جاز خلو المحل عن جميع الأضداد؛ لامتنعت الدلالة على استحالة حلول الحوادث بذات الرب تعالى؛ إذ لا طريق إلى ذلك غير قولنا: لو جاز أن يكون محلاً للحوادث، لما خلا عنها، أو عن أضدادها في الأزل؛ وهو ممتنع؛ لما فيه من وجود حوادث متعاقبة إلى غير النهاية.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأنه لا مانع أن يكون ذلك من لوازم اتصاف المحل بالصفة، لا أنه من لوازم الذات، ولا لازم الذات.

وعن الثاني: بنفي وجوب التعاقب، ولا يلزم من انتفاء وجوب التعاقب، جواز الاجتماع.

وعن الثالث: أن خلو المحل عن الأضداد لا لذاته، ولا لمعنى.

وعن الرابع: بما فيه من تصحيح الأصل؛ ضرورة صحة ما لا يصح إلا به.

وأما السؤال الثالث، والرابع: فمندفع بما حققناه في جواب السؤال الأول.

وأما السؤال الخامس: فقد سبق جوابه في مسألة إثبات الصفات بجهة العموم.

المسلك الثاني:

وهو مناسب لأصول المعتزلة، وهو أن الله -تعالى- حي لذاته، وكل حي لذاته؛ فإنه يدرك المدرك عند وجوده؛ فالباري -تعالى- يدرك المدرك عند وجوده.

أما أنه حي: فمجمع عليه مع قيام الدليل عليه فيما يأتي.

وأما أن كل حي لذاته فهو يدرك المدرك عند وجوده؛ فهو: أن الحي في الشاهد مدرك ومدركيته معللة بكونه حيًا، ومفهوم الحياة متحد في الغائب والشاهد؛ فيلزم من كونها علة المدركية في الشاهد؛ أن تكون علة في الغائب.

أما بيان كون الحياة في الشاهد علة المدركية: فمن ثلاثة أوجه:

الأول: أن بعض الحي إذا كان حيًا؛ كان مدركًا. وإذا خرج عن كونه حيًا بالقطع، وغيره خرج عن كونه مدركًا، ودوران المدركية معه وجودًا

وعدمًا؛ دليل كونه علة لها.

الثاني: أن الحي -السليم الحاسة- إذا حضر المدرك، وانتفت الموانع، ووجدت الشرائط؛ كان إدراكه له واجبًا.

وإدراكه: إما أن يكون معللاً بكونه حيًا، أو بانتفاء الموانع، أو بصحة الحاسة، أو لوجود المدرك، أو لأمر آخر، لا جائز أن يكون معللاً بانتفاء الموانع لثلاثة أوجه:

الأول: هو أن انتفاء الموانع يعم الحي، والميت؛ وذلك يوجب كون الميت مدركًا؛ وهو محال.

الثاني: هو أن العدم لا يكون علة لأمر ثبوتي.

الثالث: هو أن الموانع المنتفية كثيرة: فإما أن تعلل المدركية بواحد منها، وإما بالكل، أو لا بشيء منها.

والأول: ممتنع؛ إذ لا أولوية لبعضها دون البعض.

والثاني: ممتنع؛ لأنها عند الاجتماع: إما أن يكون كل واحد مؤثرًا في جملة الحكم، أو في بعضه، أو أنه لا تأثير لكل واحد منها في شيء ما.

لا سبيل إلى الأول: وإلا كان كل واحد منها مستقلاً بالحكم. ومعنى استقلاله، أنه ثبت به لا غير، وفي ذلك إبطال استقلال كل واحد منها.

ولا سبيل إلى الثاني؛ لعدم التبعيض في الحكم.

وإن كان الثالث؛ فهو المطلوب.

ولا جائز أن يكون معللاً بصحة الحاسة؛ لأنه لا معنى لصحة الحاسة غير انتفاء الآفات عنها، وهو عود إلى القسم الذي تقدم.

ولا جائز أن يكون معللاً بوجود المدرك: فإن المدركية تكون موجودة في غير المدرك، والعلة لا توجب حكمًا في غير محلها، كما يأتي في العلل والمعلولات.

ولا جائز أن تكون المدركية معللة بأمر خارج عن هذه الأقسام: وإلا لزم من فرض عدمه امتناع الإدراك مع فرض الحياة، ووجود المدرك، وصحة الحاسة، وامتناع الموانع؛ وهو محال.

الوجه الثالث: هو أنه إذا كان المحل حيًا مع صحة الحاسة، وانتفاء الموانع، والمدرك موجود؛ فإنا نعلم حصول المدركية، ولا شك أنها موقوفة على وجود المدرك، وعند ذلك؛ إما أن تتوقف المدركية على شرط آخر، أو لا.

فإن توقفت على شرط آخر: فإما أن يكون من الشرائط المذكورة من صحة الحاسة، وانتفاء الموانع، من القرب المفرط، والبعد المفرط، وارتفاع الحجب، أو خارجًا عنها.

لا جائز أن يقال بالأول: لأن هذه الشروط إنما يعقل ثبوتها في حق الأجسام، والله -تعالى- ليس بجسم؛ فلا يتصور ثبوتها في حقه. وما استحال ثبوته لشيء، استحال كونه شرطًا في ثبوت غيره لذلك الشيء؛ لأن كونه شرطًا: صفة ثبوتية، والصفة الثبوتية: لا تكون صفة للعدم الصرف.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا لزم عدم الإدراك عند فرض عدمه مع وجود ما قيل من الشرائط؛ وهو ممتنع، مخالف لما هو معلوم لنا بالضرورة.

وإن كان الثاني؛ فهو المطلوب.

وهو ضعيف أيضًا؛ إذ لقائل أن يقول:

لا نسلم أن علة المدركية في الشاهد، كون المدرك حيًا.

وأما ما ذكروه من الدوران؛ فباطل بما سبق في قاعدة الدليل كيف وقد أمكن أن يكون حلول الحياة في العضو مع اتصاله بالجملة الحية من جملة المصحح.

وأما الوجه الثاني: فباطل؛ إذ لا مانع من كون العلة صحة الحاسة.

قولهم: معنى صحة الحاسة، انتفاء الآفات، لا نسلم ذلك؛ بل هو عبارة عن اعتدال المزاج، وهو أمر وجودي لا عدمي.

فلئن قالوا: المزاج المعتدل كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات الملموسة للعناصر. ولا يكون ذلك إلا من اجتماع أمور؛ وهو باطل بما سبق في تقرير امتناع التعليل بانتفاء الموانع؛ فهو باطل على أصلهم؛ حيث قضوا باستحالة قيام الحياة بالجوهر الفرد، وجواز قيامها بالجسم المركب من الجواهر المجتمعة؛ وفيه توقف الحياة على كل واحد من أفراد الجسم لا محالة.

وأما الوجه الثالث: لأن إلحاق الغائب بالشاهد؛ إنما هو بواسطة الاشتراك في العلة المصححة للمدركية في الشاهد، فإذا أمكن أن يكون المصحح هو الحياة، وحصول المدرك، وصحة الحاسة، وانتفاء الموانع؛ فإن استحال تحقق هذه الشرائط، أو بعضها في حق الله -تعالى- فلم يوجد في حقه، ما كان هو المصحح في الشاهد؛ فكان الإلحاق ممتنعًا.

كيف وأن كل ما أوردناه على المسلك المتقدم؛ فهو وارد ههنا.

وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات السمع، والبصر لله -تعالى- إلى ظواهر واردة في الكتاب والسنة.

منها ما يدل على كونه سميعًا بصيرًا، كقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥].

ومنها ما يدل على نفس السمع، والبصر، كقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه: ٤٦]، إلى غير ذلك من الظواهر؛ وهي غير مفيدة لليقين، ولا خروج لها عن الظن، والتخمين، والتمسك بما هذا شأنه في إثبات الصفات النفسية، وما يطلب فيه اليقين، ممتنع.

والمعتمد في ذلك: ما ذكرناه من الطريقة العامة في إثبات الصفات؛ فعليك بنقلها إلى ههنا.

غير أنه قد يرد عليه ههنا شبه وتشكيكات خاصة بهذه المسألة غير ما ورد فيما تقدم، لابد من إيرادها، والإشارة إلى وجه الانفصال عنها.

الأول منها: لا نسلم أن كون السميع سميعًا، والبصير بصيرًا معنى إثباتيًا، لا شاهدًا، ولا غائبًا؛ بل المفهوم منه إنما هو عدمي؛ إذ هو عبارة عن كونه حيًا لا آفة به كما هو مذهب ابن الجبائي.

سلمنا أنه أمر ثبوتي؛ ولكن لا نسلم خروجه عن كونه عالمًا بالمسموعات، والمبصرات كما هو مذهب الكعبي؛ فلا يكون زائدًا على ما سبق من الصفات.

سلمنا أن معنى كون السميع سميعًا معنى ثبوتيًا، وأنه زائد على كونه عالمًا بالمسموعات، والمبصرات؛ ولكن لا نسلم أن المدرك في الشاهد، والغائب، مدرك بإدراك زائدة على المدركية، وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: أنه لو كان مدركًا بإدراك؛ لجاز أن يدرك الواحد منا أخفى ما يكون بحضرته، وأن لا يدرك ما هو أعظم منه؛ لجواز أن يخلق له الإدراك بالأخفى دون الأظهر، وذلك بأن لا يرى إبرة ولا يرى ما بين يديه من الجبال الراسية، والجمال السائرة، وأن يسمع الهمس الخفي من الأصوات، دون ما بحضرته من أصوات الدبادب، والبوقات.

الثاني: هو أنه إذا صحت الحاسة، وكان المرئي في مقابلة الرائي ولم يكن في غاية الصغر، واللطف، ولا في غاية القرب المفرط، والبعد المفرط، وانتفت الحجب؛ فالمدركية واجبة الحصول، وممتنعة الحصول عند فوات هذه الشروط، أو بعضها على ما تشهد به الفطر، وتقضي به العقول.

وعند ذلك: فلو كانت المدركية معللة بمعنى، فذلك المعنى: إما أن يكون ملازمًا لهذه الشروط وجودًا وعدمًا، أو هو منفك عنها بأن يوجد مع عدمها، ويعدم مع وجودها.

لا جائز أن يقال بالانفكاك: وإلا لزم وجود المدركية عند وجود ذلك المعنى، وإن انتفت تلك الشروط، أو انتفاء المدركية عند انتفائه، وإن وجدت تلك الشروط؛ وهو محال. ولا جائز أن يقال بالملازمة: لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه يلزم منه أن تكون تلك الشروط علة له ضرورة دورانه معها، وعدم تعلقه بغيرها، وشهادة العقل بأن المدار على هذا الوجه، يكون علة للدائر لا شرطًا.

الثاني: هو أن العقل جازم بوجوب وجد المدركية، عند تحقق هذه الشروط، وإن قطع النظر عما سواها، وبانتفاء المدركية عند انتفائها، أو انتفاء بعضها، وإن وجد غيرها، فلو كانت المدركية معللة بمعنى؛ للزم انتفاؤها عند وجود هذه الشروط وتقدير عدم ذلك المعنى، أو وجودها عند وجوده، وتقدير عدم هذه الشروط؛ وهو خلاف ما يشهد به العقل.

الثالث: هو أنه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط، أن يكون بينهما تعلق، وإلا لما كانت الملازمة أولى من عدم الملازمة وذلك إما تعلق اشتراط، أو عليه.

وعند ذلك: فإما أن يكون التعلق من الجانبين، أو من أحد الجانبين.

لا جائز أن يقال بالأول: لما فيه من الدور الممتنع.

ولا جائز أن يقال بالتعلق من أحد الجانبين: لأنه لا يخلو من أن يكون ذلك المعنى مشروطًا بتلك الشروط، أو هي مشروطة به، أو هي معلولة له، أو هو معلول لها.

لا جائز أن يقال بالأول: فإنه يمتنع حصول الشرط دون المشروط.

وعند ذلك: فلو قدر وجود هذه الشرائط دون ذلك المعنى؛ فيلزم منه انتفاء المدركية؛ لانتفاء ذلك المعنى، مع وجود تلك الشروط، وهو محال.

ولا جائز أن يقال بالثاني: لوجهين:

الأول: أنه لا مانع من وجود ذلك المعنى دون تلك الشرائط؛ لكونه شرطًا لها.

وعند ذلك: فيلزم وجود المدركية، لوجود علتها دون تلك الشروط؛ وهو ممتنع.

الثاني: أن كل واحد من تلك الشروط غير متوقف على ذلك المعنى المعبر عنه بالإدراك، وكذا كل اثنين منها؛ فالجملة لا تكون متوقفة عليه؛ فإن الآحاد من الجملة.

ولا جائز أن يقال بالثالث: وهو أن يكون المعنى علة لتلك الشروط لوجوه خمسة.

الأول: أن كل واحد من تلك الشروط متحقق، دون الإدراك فلا يكون منها ما هو معلول له.

الثاني: هو أنه إذا كان الإدراك علة للمدركية: فإما أن يتوقف على تلك الشروط، أو لا يتوقف عليها.

فإن قيل بالتوقف: فهو ممتنع على أصلكم في امتناع توقف العلة في اقتضائها على معلولها.

وإن لم يتوقف: فيلزم عند وجود ذلك المعنى وجود المدركية مع تقدير انتفاء تلك الشروط؛ وهو محال. كما سبق.

الثالث: هو أن الإدراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط؛ فلا يكون علة له نفيًا للدور.

الرابع: هو أن الإدراك إذا كان علة للمدركية، وهو علة لتلك الشروط؛ فيلزم أن تكون العلة الواحدة لمعلولين مختلفين؛ وهو محال.

الخامس: وهو أن عندكم إدراك كل شيء مخالف لإدراك غيره.

وعند ذلك: فصحة كل واحد من تلك الشروط: إما أن تكون معللة

بواحد من تلك الإدراكات، أو بكل واحد منها على سبيل الاستقلال، أو أنه غير معلل بشيء منها، لا سبيل إلى الأول والثاني: لما تقدم قبل.

وإن كان الثالث: فهو مطلوب.

ولا جائز أن يقال بالرابع: وهو كون الشروط علة للإدراك، لأنه إما أن تكون العلة هو الواحد منها، أو كل واحد علة، أو أنه لا شيء منها علة.

لا جائز أن يقال بالأول، والثالث: إذا هو خلاف الفرض.

والثاني: باطل بما سبق.

الوجه الثالث: أنه لو كان المدرك مدركًا بإدراك؛ لجاز على القادر خلق إدراك المعدوم في العين. كما جاز تعلقه باللون، والطعم، وغيره؛ وإدراك المعدوم محال.

الرابع: أنه لو كان الإدراك معنى؛ لصح إدراكه بإدراك آخر؛ لأن كل موجود يصح أن يكون مدركًا عندكم.

وعند ذلك: فلا يتصور الخلو عن إدراكه، أو عن ضده. وضده أيضًا يكون معنى؛ فيصح إدراكه.

وعند ذلك: فيجب أن لا تخلو عن إدراكه، أو عن ضده والكلام في ذلك الثاني؛ كالكلام في الأول، وهو تسلسل ممتنع.

سلمنا أن المدرك في الشاهد، مدرك بإدراك؛ ولكن لا نسلم لزوم ذلك في حق الله -تعالى- وبيانه بخمسة أوجه:

الأول: أنه لا يخلو: إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

لا جائز أن يقال بكونه حادثًا: وإلا كان الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو محال.

ولا جائز أن يقال قديمًا: وإلا للزم أن يكون له مسموعات، ومبصرات في القدم؛ إذ السمع، والبصر من غير مسموع؛ ولا مبصر محال؛ وذلك يجر إلى القول

بقدم العالم، أو أن يكون المعدوم مدركًا؛ وهو محال.

الثاني: هو أن الإدراك في الشاهد: إما أن يكون مشروطًا بالبنية المخصوصة، أو لا يكون مشروطًا بها.

لا جائز أن لا يكون مشروطًا: وإلا للزم الالتباس بين الإدراكات، وأن تكون حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة؛ وهو ممتنع.

وإن كان مشروطًا بالبنية المخصوصة: كما ذكرناه فيما تقدم في تحقيق كل واحدة من الحواس؛ فهو في حق الله -تعالى- محال.

الثالث: أنه لا مانع من تفسير الإدراك بانطباع صور المحسوسات في حاسة المدرك كما هو مذهب ابن سينا، أو أن يكون الانطباع شرطًا فيه كما هو مذهب الطبيعيين، ويدل على ذلك ما سيأتي عن قرب؛ وذلك في حق الله -تعالى- محال.

الرابع: أنه لا مانع من أن يكون الإدراك مشروطًا بخروج شعاع من العين متصل بالمدرك كما هو مذهب الرياضيين، ولهذا فإنًّا لا ندرك الهباء في غير شعاع الشمس النازل من الكوى، وأن الناظر إذا وقف بين مرآتين متقابلتين؛ فإنه يرى ظهره في المرآة التي في قبالة نظره، وليس ذلك إلا بسبب تردد الأشعة بين المرآتين.

وكذلك يرى وجهه مستطيلاً، أو معرضًا عند نظره في السيف طولاً، وعرضًا؛ وذلك بسبب ما ينعكس عند ذلك الشكل من الشعاع، ولتعدد الشعاع، واجتماعه بسبب البعد، والقرب، ومخالطة الأبخرة له، يرى الشيء على البعد صغيرًا، أو على القرب كبيرًا على ما سلف؛ وهو أيضًا محال في حق الله تعالى.

الخامس: أنه لا مانع من كونه مشروطًا باستحالة الهواء المشف المتوسط بين الناظر، والمنظور آلة إدراكه، كما هو مذهب جالينوس؛ وذلك كله غير

متصور في حق الله -تعالى-.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب -تعالى- مدركًا بإدراك؛ ولكنه ينتقض بباقي الإدراكات، وغيرها من الكمالات المفروضة في الشاهد.

سلمنا أنه مدرك بإدراك؛ ولكن لا نسلم خروج الإدراك عن جنس العلوم، وبيانه من وجهين:

الأول: أنه لا يتصور أن يدرك المدرك شيئًا لا يعلمه؛ وذلك دليل على الاتحاد.

الثاني: هو أن أحكام العلوم ثابتة للإدراكات بدليل أن العلم لا يؤثر في متعلقه لا شاهدًا، ولا غائبًا. وكذلك الإدراك؛ فدل على الاتحاد.

والجواب:

قولهم: لا نسلم أن مفهوم المدرك ثبوتي؛ بل المدرك هو الحي الذي لا آفة به.

قلنا: دليل كون المدرك مدركًا أمرًا ثبوتيًا؛ ما يجده كل عاقل من نفسه عند سماعه الأصوات، وإبصاره المبصرات من أمور تجددت بعد أن لم تكن، كما يجد من نفسه: أنه عالم، وقادر ونحو ذلك؛ وذلك مما لا مراء فيه، ولا سبيل إلى جحده، ومكابرته. ثم ذلك الذي يجده كل عاقل من نفسه: إما أن يكون ثبوتيًا أو نفييًا.

لا جائز أن يكون نفييًا: فإن نقيض كون السميع سميعًا، والبصير بصيرًا؛ لا سميع، ولا بصير، ولا سميع، عدم محض؛ إذ يصح وصف العدم المحض به، ولو كان ثبوتيًا؛ لكان العدم المحض متصفًا بالصفة الثبوتية؛ وهو محال، فثبت أن مفهوم السميع، والبصير ثبوتيًا.

قولهم: المدرك هو الحي الذي لا آفة به باطل، لوجوه سبعة:

الأول: هو أن الحياة، ونفي الآفة، غير مختلف، وكل عاقل يجد من نفسه

اختلاف أحواله عند كونه سميعًا، وبصيرًا، وشامًا، وذائقًا، ولامسًا؛ والمختلف غير ما ليس بمختلف.

الثاني: هو أن المدرك: إما أن يكون هو الحي الذي انتفت عنه جميع الآفات، أو بعض الآفات:

فإن كان الأول: فهو ممتنع؛ فإنا قد نجد من حلت به بعض الآفات: كالسقيم المدنف مدركًا، والأعمى سامعًا، والأطرش مبصرًا إلى غير ذلك. ولو كانت الحياة مع انتفاء جميع الآفات. هي معنى كون المدرك مدركًا؛ لما كان كذلك.

وإن كان الثاني: فيلزم أن يكون مدركًا من انتفت عنه بعض الآفات، وإن حلت به الآفة المانعة له من كونه مدركًا؛ وهو محال.

وإن قيل: المدرك هو الحي الذي انتفت عنه الآفة المانعة له من كونه مدركًا؛ فهو اعتراف بأن المدركية ثبوتية، وأن لها ضدًا مانعًا، وهو خلاف مذهب ابن الجبائي القائل بهذا المذهب.

الوجه الثالث: أنه يلزم من كون المدرك هو الحي الذي لا آفة به.

أن يكون الحي عند انتفاء الآفات، مدركًا للطيف، والبعيد المفرط، والقريب المفرط، ولما هو محجوب بالحجب الكثيفة؛ ضرورة تحقق مفهوم المدرك، وتساوي نسبته إلى كل شيء.

فإن قيل: بأن انتفاء هذه الأمور شرط للمدركية.

فنقول: إذا كان حد المدرك: هو الحي الذي لا آفة به، فمن كان حيًا، ولا آفة به؛ فقد وجد فيه حد المدرك؛ ويلزم من وجود الحد؛ وجود المحدود، فلو كانت هذه الأمور شروطًا لكونه مدركًا؛ فيلزم من تقدير انتفائها، انتفاء المدركية مع وجود حدها؛ وهو ممتنع.

كيف وأنه لو قيل لابن الجبائي: ما المانع من أن يكون المدرك: هو الحي

الذي انتفت عنه هذه الأمور، وانتفاء الآفات شرط؟ لم يجد إلى الفرق سبيلاً.

الوجه الرابع: هو أن العين مدركة للمبصرات، والأذن مدركة للمسموعات، ويلزم من ذلك: كون كل واحد من العضوين حيًا، لا آفة به؛ ضرورة أنه يلزم من وجود المحدود وجود الحد؛ ويلزم من ذلك: أن يكون كل واحد من العضوين مدركًا لما يدركه الآخر؛ ضرورة تساوي نسبة الحياة، ونفي الآفات إلى جميع المدركات.

وإن قيل: باشتراط البنية المخصوصة في كل عضو، بالنسبة إلى ما يدركه، وبنية كل واحد من العضوين فانية في العضو الآخر؛ فهو فاسد؛ على ما سيأتي عن قرب، ثم جوابه ما سبق في الوجه الثالث.

الوجه الخامس: أنا نجد من أنفسنا اشتهاء كوننا مدركين لبعض المدركات: كسماع الأصوات اللذيذة، وشم الرائحة الطيبة، إلى غير ذلك، ولو كانت المدركية: هي انتفاء الآفات عن الحي، فإذا كان المشتهي حيًا لا آفة به؛ فذلك مما لا تتعلق به الشهوة لحصوله؛ فإن الشهوة إنما تتعلق بحصول ما ليس بحاصل.

السادس: أنا قد نجد من أنفسنا كراهية الرؤية، لبعض الأشياء وسماع بعض الأصوات، وبالجملة: نكره كوننا مدركين لكثير من الأشياء، والحياة، ونفي الآفات لا تكره؛ والمكروه غير ما ليس بمكروه.

السابع: أنه لو قيل لابن الجبائي على قياس مذهبه: ما المانع من أن يكون العالم: هو الحي الذي لا آفة به؟ وكذلك في القادر، والمريد، ونحوه؛ لم يجد إلى الفرق سبيلاً.

قولهم: لا نسلم خروجه عن كونه عالمًا بالمسموعات، والمبصرات.

قلنا: دليل خروجه عن ذلك من خمسة أوجه:

الأول: هو أنا إذا علمنا الشيء بطريق من الطرق، ثم رأيناه فإنا نجد

تفرقة ضرورية بين الحالتين، وليس ما نجده من الحالة الثانية -وهو الرؤية- عائدًا إلى كوننا قادرين، ولا مريدين، ولا متكلمين؛ ضرورة، ولا إلى الحياة، ونفي الآفات. كما تقدم؛ فبقى أن يكون قسمًا آخر؛ وهو المعنى بالمدركية.

فإن قيل: ما المانع أن تكون التفرقة عائدة إلى الجملة، والتفصيل، والإطلاق، والتقييد في الشيء المعلوم؟ بأن نكون عالمين بالشيء جملة، أو على وجه مطلق؛ فإذا رأيناه علمناه مفصلاً، أو مقيدًا؛ وذلك لا يوجب خروجه عن العالمية.

سلمنا خروجه عن العالمية؛ ولكن ما المانع من عود التفرقة إلى تأثير الحاسة من الشيء المحسوس؟ فإن الحواس قابلة للانفصال عن المحسوس؛ وذلك كما نجده من تأثير العين الباصرة عند التحدق إلى جرم الشمس، والصدمة الداخلة في الأذن عند الأصوات الشديدة كالبوقات، وغيرها، والانقباض والانبساط من بعض المشمومات والمطعومات، والملموسات.

قلنا: أما الأول: فمندفع، وذلك أنا لو رأينا جرمًا صغيرًا، ثم غمزنا العين عنه؛ فإنا نبقى عالمين به على ما رأيناه.

ثم إذا فتحنا العين نحوه مرة ثانية؛ فإنا نجد من أنفسنا حصول أمر زائد على ما كان معلومًا لنا من حالة غمز العين عنه، ونجد تفرقة ضرورية بين الحالتين، فما نجده من الحالة الثانية: هو المعنى بالمدركية؛ فإن سميت تلك الحالة عالمية؛ فهو نزاع في اللفظ، لا في المعنى.

وقولهم: ما المانع من عود التفرقة إلى تأثير الحاسة؟

قلنا: ليس كذلك؛ فإن الحاسة وإن كان قابلة للتأثير كما ذكروه، إلا أن ما نجده من أنفسنا عند الإحساس بالشيء بعد العلم به، إنما هو عائد إلى زيادة كشف، وإحاطة بالشيء المحسوس، بالنسبة إلى حالة كونه معلومًا؛ وذلك وجدان لا مراء فيه.

الوجه الثاني: هو أنا نجد من أنفسنا، الكراهة لرؤية بعض الصور دون العلم بها؛ وذلك دليل على الاختلاف بين المدركية، والعالمية. ومع هذا الاختلاف، فلا مبالاة بالمنازعة في تسمية المدركية نوعًا من العالمية.

الوجه الثالث: هو أن العالمية باتفاق العقلاء يجوز تعلقها بكل موجود، والمدركية الحاصلة بكل واحدة من الحواس عند الخصوم، وعند بعض أصحابنا؛ لا تتعلق بكل موجود؛ وهو دليل الاختلاف.

الرابع: أنه قد يعلم ما لا يدرك: كالعلم بالمعدومات، وقد يدرك ما لا يعلم: كمن يرى شيئًا وهو منغمس في سهوه، ووسواسه؛ فإن مع رؤيته للشيء؛ لا يكون عالمًا به؛ وهو دليل الاختلاف.

الخامس: أنه لا يتصور حصول العلم إلا ويعلم حصوله؛ بخلاف الإدراك؛ كما حققناه من مثال المدرك الساهي.

قولهم: لا نسلم أن المدرك مدرك بإدراك.

قلنا: لأن حد المدرك: من قام به الإدراك؛ فلا يعقل مفهوم المدرك، دون تعقل الإدراك، كما لا يعقل مفهوم الأسود والأبيض، دون فهم السواد، والبياض، ولو جاز تعلق مدرك بلا إدراك؛ لجاز تعلق أبيض، وأسود بلا سواد، ولا بياض؛ وهو من أمحل المحالات.

قولهم: لو كان مدركًا بإدراك؛ لجاز أن يدرك الأخفى دون الأظهر على ما قرروه.

قلنا: إحالة ذلك: إما أن ينظر فيها إلى العقل أو إلى العادة.

فإن كان الأول: فممنوع، وإن كان الثاني: فمسلم.

ولكن كما أنه يستحيل بالنظر إلى العادة؛ انتفاء الإدراك للأظهر مع إدراك الأخفى؛ فيستحيل بالنظر إلى العادة أن لا يخلق لنا الإدراك للأظهر مع خلق الإدراك للأخفى.

ثم ما هو لازم علينا في الإدراك، فهو لازم على الخصم في المدركية، وما هو جواب له ثم هو جواب لنا ههنا.

قولهم: إن المدركية واجبة الحصول، عند حصول هذه الشروط غير مسلم، وبيان ذلك من وجهين:

الأول: هو أنا قد نرى الكبير صغيرًا من البعد، مع وجود ما ذكروه من الشرائط.

وعند ذلك: فالرؤية، إما أن تكون متعلقة بكل أجزائه، أو أنه لا تعلق لها بشيء منها، أو أنها متعلقة بالبعض دون البعض.

فإن كان الأول: فكان يلزم إدراكه على ما هو عليه؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فهو محال، وإلا لما رئي أصلاً.

وإن كان الثالث: فكما أن الشرائط متحققة بالنسبة إلى ذلك الجزء المرئي فهي متحققة بالنسبة إلى الباقي، ومع ذلك فما لزم الإدراك مع وجود الشرائط؛ وهو المطلوب.

الثاني: هو أنا إذا رأينا شيئًا سحيقًا ناعمًا مجمتع الأجزاء؛ فلابد وأن نكون رائين لكل واحد من تلك الأجزاء، إلا أن ذلك المرئي هو مجموع تلك الأجزاء.

وعند ذلك: فإما أن تتوقف رؤية كل جزء من الأجزاء المفردة منه على رؤية الجزء الآخر، أو لا تتوقف رؤية كل واحد على رؤية غيره، أو أن البعض متوقف على رؤية البعض، دون البعض، لا سبيل إلى الأول لما فيه من الدور.

والثاني، والثالث: يلزم منهما جواز رؤية الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ بالفعل عند وجود الشرائط حالة الاجتماع، فلو وجب رؤية ذلك عند وجود الشرائط حالة الاجتماع؛ لوجب حالة الانفراد، وليس كذلك؛ فلا وجوب.

فإن قيل على الحجة الأولى: لا نسلم وجود الشرائط في الأجزاء التي على أطراف المرئي البعيد؛ إذ هي أبعد من الوسط، بالنسبة إلى الناظر فلذلك رأى الوسط دون الأطراف.

وبيان ذلك: أنا إذا قدرنا خروج خط من الناظر متصل بالجزء الوسط المرئي، حدث من قيامه على بعد المرئي، زاويتان قائمتان، فإذا افترضنا خطين، خرجا من الناظر، متصلين بأطراف بعد المرئي، كانا وترين للزاويتين القائمتين، ووتر الزاوية القائمة أطول من كل واحد من ضلعيهما؛ فالبعدان المتصلان بجوانب المرئي؛ أبعد من البعد المتصل بالوسط.

سلمنا التساوي بين الأطراف، والوسط؛ ولكن شرط المدركية عند القائلين بالانطباع: إنما هو بانطباع صورة المرئي، في الرطوبة الجليدية وأن يكون بين الناظر، والمرئي مخروط متوهم، زاويته من جهة الناظر، وقاعدته من جهة المرئي، ولا يخفى أنه كلما ازدادت أبعاد المخروط طولاً بسبب بعد المرئي؛ ازدادت زاويته ضيقًا، وكلما قصر؛ ازدادت زاويته سعة، ومحل الانطباع إنما هو الزاوية المفروضة؛ فيجب اتساعها، وضيقها؛ وبسبب القرب والبعد؛ يكون كبر المنطبع، وصغره.

وعند القائلين بخروج شعاع من العين متصل بالمرئي يكون مدركًا له: إنما اختلف المرئي بالصغر والكبر، وبالبعد، والقرب بسبب ضعف الشعاع المتصل به؛ بسبب تبدده، أو بسبب مخالطته الأبخرة الكثيفة به.

وعند القائلين بأن الهواء المشف ما بين الرائي، والمرئي يستحيل آلة دراكة بإحالة قوة الناظر له: إنما اختلف الصغر، والكبر، بالبعد، والقرب؛ بسبب ضعف تأثير القوة في الإحالة وقوتها.

وعلى الحجة الثانية: إنما يلزم الدور أن لو توقف صحة رؤية كل واحد من الأجزاء على صحة رؤية الآخر توقف متأخر، على متقدم؛ وذلك بأن

يقال: صحة رؤية كل واحد، علة صحة رؤية الآخر، وليس كذلك، بل توقف معية؛ أي أنه لا يصح رؤية كل واحد، إلا مع رؤية الآخر؛ وذلك غير موجب للدور كالمضافات.

والجواب:

أما دعوى زيادة البعد المتصل بالطرف، على البعد المتصل بالوسط؛ فمندفع. فإنا لو قدرنا أن ضلع الزاوية القائمة: وهو الآخذ من وسط المرئي إلى الطرف ذراعًا؛ فيعلم أن بعد الطرف الذي هو وتر تلك الزاوية لا يزيد على بعد الوسط بذراع، بل أقل؛ لأن ضلعي الزاوية القائمة يزيدان على وترها لا محالة، ومع ذلك: فإنا لو قدرنا تباعد الوسط ذراعًا آخر بحيث يساوي وتر الزاوية، ويزيد عليه؛ لما غاب من الحس.

وأما الرد على مذهب أرباب الانطباع وغيرهم، فسيأتي عن قرب.

وأما الإشكال على الحجة الثانية، فضعيف جدًا.

سلمنا وجوب حصول المدركية؛ ولكن لا نسلم امتناع تعليلها بالإدراك.

قولهم: إما أن يكون الإدراك ملازمًا لهذه الشروط، أو لا؟

قلنا: غير لازم، وإن كان لازمًا؛ فما المانع منه؟

قولهم: يلزم منه أن تكون تلك الشروط علة للإدراك نظرًا إلى الدوران؛ فهو باطل بما سبق في قاعدة الدليل.

قولهم: لو كانت المدركية معللة بمعنى؛ لجاز تحقق المدركية عند وجود ذلك المعنى، وإن عدمت الشروط، فأن لا توجد مع وجود هذه الشروط مع انتفاء ذلك المعنى؛ وهو محال. إنما يصح أن لو تصور الانفكاك بين المعنى واجتماع تلك الشروط؛ وهو غير مسلم.

قولهم: إنه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط، أن يكون بينها تعلق؛ مسلم.

قولهم: التعلق إما بجهة العلية، أو الاشتراط، لا نسلم الحصر؛ بل التعلق أمر أعم من القسمين، ولهذا يتصور التلازم بين المضافين، وإن لم يكن التعلق بينهما لا بجهة العلية، ولا الاشتراك، وكذلك التلازم بين المعلولات لعلة واحدة؛ فإنه خارج عن تعلق العلة، والشرط.

سلمنا الحصر؛ ولكن لا نسلم الامتناع من ذلك.

قولهم: إن كان المعنى مشروطًا بتلك الشروط؛ فلا يمتنع وجود الشرط دون المشروط.

قلنا: لا نسلم أن ذلك غير ممتنع على الإطلاق في كل شرط ومشروط، ولهذا وقع الاتفاق على أن يكون الباري -تعالى- حيًا شرط لكونه عالمًا، وقادرًا، ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر.

سلمنا تصور وجود هذه الشروط، دون ذلك المعنى؛ ولكن لا نسلم امتناع حصول هذه الشروط بدون المعنى للإدراك، ولا امتناع حصول المعنى، بدون الشروط؛ كما سبق، وبه يندفع ما ذكروه من القسم الثاني أيضًا.

قولهم: في القسم الثالث: أنه يمتنع أن يكون المعنى علة لتلك الشروط؛ ممنوع.

قولهم: في الوجه الأول منه: يلزم أن يكون كل واحد منها متحققًا دونه؛ لا يلزم أن تكون الهيئة الاجتماعية متحققة دونه.

قولهم في الوجه الثاني منه: إذا كان الإدراك علة للمدركية؛ فيلزم من وجوده، وجود المدركية، وإن لم تتوقف على تلك الشروط؛ مسلم؛ ولكن لا نسلم إحالة ذلك كما سبق.

قولهم في الوجه الثالث منه: إن الإدراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط؛ فلا يكون علة لها؛ لا نسلم التوقف على ما سبق.

قولهم في الوجه الرابع: إنه يلزم منه أن تكون العلة الواحدة علة

لمعلولين؛ وهو ممتنع لا نسلم امتناع ذلك؛ كما سيأتي في العلل والمعلولات.

والوجه الخامس منه: إن نزلنا الكلام على أن الإدراك علية للشروط؛ فجوابه صعب جدًا.

قولهم: لو كان المدرك مدركًا بإدراك؛ لجاز على القادر خلق إدراك المعدوم في العين؛ وهو ممتنع.

قلنا: إن كان إدراك المعدوم بالعين ممتنعًا؛ فقد امتنع القول بجواز خلقه في العين، وإن لم يكن ممتنعًا؛ فقد امتنع القول: بأن إدراك المعدوم بالعين ممتنع.

قولهم: لو كان الإدراك معنى؛ لصح إدراكه بإدراك آخر، ولما تصور الخلو منه، أو من ضده؛ وهو تسلسل ممتنع؛ على ما قرروه.

فنقول: التسلسل وإن كان ممتنعًا، فلا يدل على امتناع الإدراك؛ لجواز أن يكون ذلك لازمًا من القول بجواز إدراك الإدراك، أو من القول بأن الإدراك له ضد، أو من القول بأن الذات القابلة للضدين لا تخلو عنهما.

قولهم: سلمنا لزوم ذلك في الشاهد؛ ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الغائب.

قلنا: إذا ثبت أن حد المدرك من قام به الإدراك؛ فالحد لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

قولهم: لا يخلو: إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا؟

قلنا: بل قديم.

قولهم: يفضي إلى قدم المسموعات، والمبصرات؛ ليس كذلك، فإن تعلق الإدراك بالمدركات، على نحو تعلق العلم بالمعلومات، وما لزم من قدم العلم قدم المعلوم؛ فكذلك في الإدراك.

قولهم: إن البنية المخصوصة على شرط في الإدراك؛ ليس كذلك؛ فإن القائل به معترف بأن الإدراك قائم بجزء واحد من جملة المدرك، ولا أثر

لاتصال محله بما جاوره؛ إذ الجواهر لا يؤثر بعضها فيما يرجع إلى ما يقوم بها من الأعراض كما يأتي؛ بل الجوهر يكون على صفته عند المجاورة لغيره في حالة انفراده، فإذا جاز قيام الإدراك بجزء واحد في حال انفراده واتصاله؛ لزم أن لا تكون البنية المخصوصة شرطًا، ولا يلزم على هذا الاجتماع؛ حيث إنه يقوم بالجوهر عند إضافته، وضمه إلى غيره، ولا يقوم به عند انفراده؛ لأنا نقول: الكون القائم بكل جزء في حالة الاجتماع، وهو بعينه قائم في حالة الافتراق مطلقًا. والمختلف إنما هو الأسماء، وهو أن ذلك الكون القائم بالجوهر عند ضميمة غيره إليه، يسمى اجتماعًا، وعند انفراده، لا يسمى بذلك.

ثم وإن سلم أنه لا ينفي حالة الانفراد، لكنه غير لازم، وذلك لأن الصفات العرضية: منها ما يقتضي لذاته الضم، والاجتماع بين المحال: كالصفات الإضافية مثل: الاجتماع، ونحوه.

ومنها ما لا يقتضي ذلك: كالسواد والبياض، وغيره مما ليس بصفة إضافية، ولا يلزم من كون الصفات الإضافية كذلك، طرد ذلك فيما ليس بإضافي، ولا يخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل الموجب للجمع، والضم بين الأجسام.

ومما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية المخصوصة، ويخص البصريين القائلين بكون الباري -تعالى- مدركًا أن يقال: لو كانت البنية المخصوصة شرطًا في الشاهد؛ لوجب طردها غائبًا، على ما هو قاعدة الاشتراط عندهم؛ فإنهم أوجبوا طرد الشرط دون العلة؛ ويلزم من ذلك وجود البنية المخصوصة في حق الله -تعالى- لكون مدركًا.

فإن قيل: اشتراط البنية إنما هو في حق المدرك بإدراك الباري -تعالى- ليس مدركًا بإدراك؛ فلا يشترط البنية في حقه.

قلنا: فقد ناقضوا قاعدتهم في العالمية، حيث شرطوا كون العالم حيًا في الشاهد، وإن كان عالمًا بعلم، وطردوا ذلك في الغائب، وإن لم يكن عالمًا بعلم، ولو سئلوا عن الفرق؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً.

قولهم: إن ذلك يفضي إلى الالتباس بين الإدراكات ليس كذلك؛ فإن الالتباس بين الإدراكات لا يكون بسبب اتحاد محلها، وإلا لما تصور قيام عرضين بمحل واحد، إلا وهما متشابهان. ولا يخفى جواز قيام الأعراض المختلفة بالمحل الواحد، مع عدم التشابه: وذلك: كالسواد، والحلاوة ونحوهما، وإنما الالتباس، والاشتباه بين الأعراض لأمور عائدة إلى أنفسها. ولا يخفى أنه لا تشابه بين أنواع الإدراكات في أنفسها؛ لاختلافها في ذواتها على ما يجده كل عاقل من نفسه؛ ولهذا لا يقوم أحدهما مقام الآخر؛ فإن إدراك الشيء بالبصر لا يقوم مقام إدراكه بالسمع، والشم، والذوق، واللمس، وكذلك بالعكس، وعلى هذا: فتبين أن ما ذكروه من حدود الإدراكات لا حاصل له.

قولهم: الإدراك هو الانطباع، أو أن الانطباع شرط في الإدراك؛ فباطل من وجهين:

الأول: هو أن ما ذكروه مبني على اشتراط البنية المخصوصة في الإدراك؛ وقد سبق إبطاله.

الثاني: هو أن الصورة المنطبعة في العين: إما أن تكون منتقلة من صورة المرئي، أو غير منتقلة.

فإن كان الأول: فالمتنقل: إما جوهر، أو عرض.

لا جائز أن يكون جوهرًا: وإلا فهو مع انطباعه في العين: إما أن يكون متصلاً بالمرئي، أو منفصلاً عنه.

فإن كان متصلاً به: فيبعد أن يكون منطبعًا في العين؛ بل المنطبع في العين طرفه؛ ويلزم من ذلك أن لا يكون منه مدركًا غير المنطبع دون غيره.

وأن يزاحم الهواء الراكد بين الرائي والمرئي، ويحركه، وأن يكون نافذًا في الأشياء الصلبة الشفافة: كالبلور إذا كان متوسطًا بين الرائي والمرئي، وأن يكون قد خرج من الخردلة المرئية جرم مخروط ملأ ما بين الرائي، والمرئي مع بعده، وأن لا يرى المرئي على شكله: بل على الشكل المنطبع في العين على صغره، وأن لا ترى السماء في أول جزء من أجزاء زمان فتح العين؛ بل بعد أزمنة وهي ما يمكن فيها قطع المتنقل من المرئي إلى الرائي في المسافة التي بينهما، وأن تتصف العين بما انطبع فيها من صور الألوان حتى يقال لها سوداء، وبيضاء، وأن تحترق بانطباع صورة النار فيها، وتبرد بانطباع صورة النار فيها؛ والكل محال.

وإن كان منفصلاً عنه: فكان يلزم أن يحس به المنفصل عنه إذا كان مدركًا، وأن لا يدرك ذلك المرئي الخارج؛ لعدم انطباعه؛ وهو محال.

وإن كان عرضًا: فالعرض لا تحرك له بنفسه، وإن تحرك بمحله أوجب المحالات السابقة، هذا إن قيل بانتقال الصورة المنطبعة من المرئي، وإن لم تكن متنقلة: فالقول بانطباعها في العين مع عدم انتقالها من المرئي؛ محال.

قولهم: إنه لا مانع من خروج شعاع من العين متصل بالمرئي؛ فباطل أيضًا من سبعة أوجه:

الأول: أنه مبني على البنية؛ وقد أبطلناه.

الثاني: هو أن الشعاع الخارج من العين إما جوهر، أو عرض.

فإن كان جوهرًا: فهو ما اتصاله بالمرئي: إما أن يكون متصلاً بالعين، أو منفصلاً عنها.

فإن كان متصلاً بالعين: فهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون قد خرج من العين مع صغرها جرم مخروط ملأ نصف كرة العالم متصلاً بالثوابت؛ وهو محال.

الثاني: أنه يلزم منه أن يحرك الهواء الراكد، وأن ينفذ في الأجرام الصلبة الشفافة، إذا كانت متوسطة بين الرائي، والمرئي كما سبق؛ والكل محال.

الثالث: أنه يلزم أن لا يخالف المرئي على القرب، والبعد بسبب اتصال المدرك به.

وإن كان منفصلاً عن العين: فكان يلزم أن لا يختلف المرئي في القرب، والبعد؛ لاتصال المدرك به، وأن يحرك ما يلاقيه من الأجرام المزاحمة له، وأن لا يدرك الرائي، المرئي؛ لانفصال الشعاع عنه إذا أغمض العين قبل زمان عود الشعاع؛ والكل محال.

وإن كان لعرضًا: فهو أيضًا محال؛ لما سبق في الانطباع.

الثالث: وهو خصيص بمذهب المعتزلة القائلين بالشعاع، أن يقال: الشعاع عندكم جسم، والأجسام غير داخلة تحت مقدور البشر بالاتفاق منا، ومنكم.

وعند ذلك: فلا يخلو: إما أن يقولوا بأن الله -تعالى- يخلقه عند فتح العين أو أنه يتولد، أو أنه كان مستكنًا في العين، ثم انبعث عند فتح الأجفان.

فإن كان الأول: فيلزم منه جواز فتح العين مع سلامتها، وتحقيق الشروط التي اعتبروها، وأن لا تحصل الرؤية؛ لجواز أن لا يخلق الله -تعالى- ذلك الشعاع؛ وذلك عندهم محال.

وإن كان الثاني: فهو محال؛ كما يأتي بعد.

وإن كان الثالث: فإما أن يكون انبعاث الشعاع بطبعه، أو بخلق الله -تعالى- ذلك له.

فإن كان بطبعه: وجب أن لا يتحرك كيف كان؛ بل إلى جهة معينة.

وإن كان ذلك بخلق الله -تعالى-؛ فيلزم جواز فتح العين مع سلامتها، وانتفاء الموانع بدون الرؤية؛ لجواز أن لا يخلق الله -تعالى- ذلك الانبعاث؛

وهو محال على أصولهم.

الرابع: هو أنه لو كان الجوهر الفرد من الناظر على الوجه المشروط من القرب، والبعد؛ فإنه لا يرى عنده، ولو كان إدراكه باتصال الشعاع به؛ لرؤى ضرورة اتصال الشعاع به عندهم.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنه وإن وجد هذا الشرط: وهو البعد المشروط، واتصال الشعاع به؛ لكنه أمكن أن يكون ثم شرط آخر؛ وهو أن لا يكون في غاية الصغر؛ وقد فات ذلك.

الخامس: أنه لو كان الإدراك باتصال الشعاع المرئي؛ لما رؤيت الأعراض؛ لعدم اتصال الشعاع بها عندهم.

فإن قالوا: الشرط اتصال الشعاع بالمرئي، أو بمحله، والعرض وإن لم يتصل به الشعاع؛ فهو متصل بمحله، فيلزمهم رؤية لون الجسم مهما رؤى الجسم؛ لاتصال الشعاع بمحله؛ وليس كذلك؛ فإن عندهم قد يرى الجسم من البعد، من لا يرى لونه إلى أن يقرب منه.

ثم يلزمهم رؤية الطعم، والرائحة؛ ضرورة اتصال الشعاع بمحله، ولم يقولوا به؛ لكن لهم أن يقولوا الطعم وإن اتصل الشعاع بمحله؛ فليس مما يصح أن يرى عندنا؛ وهو شرط في الرؤية.

السادس: أنه لو أوقدت نار في ليل مظلم؛ فإن من هو واقف في ضوئها لا يرى من هو واقف في الظلمة عند مقطع الضوء، ومن هو في الظلمة يراه مع استوائهما في انبعاث الأشعة.

فإن قالوا: شعاع النار لقوته يبهر الشعاع المنبعث من عيني من هو في ضوئها، ويمنعه من النفوذ، بخلاف الواقف في الظلمة.

قلنا: فإذا كان شعاع النار مانعًا من نفوذ الشعاع المنبعث من العين؛ فالظلمة أولى من أن تكون مانعة للشعاع المنبعث من عين الواقف فيها.

ولهذا إنه قد يرى الشيء في وقت طلوع شعاع الشمس في مسافة لا يرى في مثلها في الظلمة، وكذلك فإن الهبا يرى في شعاع الشمس النازل من الكوى، ولا يرى في الظلمة.

ثم يلزم منه أن لا يرى أحد الواقفين في الضوء للآخر، لكون الشعاع المنبعث في العين مبهرًا بشعاع النير المفروض؛ فكان امتناع رؤية النار لقوة شعاعها أولى.

السابع: أنه لو كان اتصال الشعاع المنبعث من العين بالمرئي شرطًا في الرؤية في الشاهد؛ لكان شرطًا في كون الغائب مدركًا؛ لأن الشرط عندهم مما يجب اطراده؛ كما سلف، وليس كذلك؛ حيث قضوا بأن الرب -تعالى- مدرك، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الشبه.

كيف: وأن ما ذكروه من الشعاع النازل من الكوى؛ ليس هو الشعاع المنبعث من العين الذي هو شرط الإدراك؛ بل غيره؛ فلا يكون توقف إدراك الهبا عليه دليلاً على ما قصدوه، وكذلك الشعاع المنعكس من إحدى المرآتين المتقابلتين على الأخرى، الذي به إدراك الناظر لظهره؛ ليس هو الشعاع المنبعث من العين: فلا يكون ذلك دليلا على اشتراط انبعاث شعاع العين.

ثم لو قيل لهم: ما المانع أن يكون ذلك كله بحكم جري العادة؟ لم يجدوا إلى دفعه سبيلاً.

قولهم: ما المانع أن يكون الإدراك باستحالة الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي آلة دراكه، قلنا: لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو كان كذلك؛ لكانت استحالته عند اجتماع المبصرين أشد.

وعند ذلك: يجب أن يكون إدراك الواحد للشيء عند الاجتماع أشد من حالة الانفراد؛ لقوة الاستحالة.

الثاني: أنه كان يلزم أن يضطرب المرئي عند تشوش الجو، واضطراب

الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة؛ وهو ممتنع.

الثالث: أنه يلزم منه أن لا يكون الناظر هو المدرك؛ إذ المدرك خارج عنه.

وعلى هذا فالإدراك: معنى يخلقه الله -تعالى- للمدرك مع قطع النظر عن البنية المخصوصة، والانتقال، والانطباع، والآلات، والأدوات، والأشعة، والأهوية المشفة، وكل ما قيل وما وقع من ذلك ملازمًا للإدراك؛ فليس إلا بحكم جري العادة: كالري عند شرب الماء، والشبع عند أكل الخبز، ونحوه، وحيث لم يكن العقب، أو اليد، أو غيرهما من الأعضاء المبصرة، ولا سامعة، ولا شامة، ولا ذائقة، فليس لعدم صلاحيتها لذلك؛ بل لأن الله -تعالى- لم يخلق له آلة الإدراك؛ وهذا أصل مطرد عند أهل الحق من أصحابنا في سائر الإدراكات.

وربما قيل في إبطال ما ذكروه من نقل الصوت بالهواء إلى صماخ الأذن: أنه لو كان كذلك؛ لما أدركنا جهته، كما لا ندرك جهة الملموس لما كان إدراكه بالوصول إلى الحاسة اللامسة؛ وهو بعيد؛ إذ المدرك بالسمع: إنما هو الصوت، لا نفس حصوله من تلك الجهة؛ بل ذلك إنما يكون بغير السمع.

وأما النقض بباقي الإدراكات؛ فقد سبق جوابه في مسألة إثبات الصفات بجهة العموم.

كيف: وأنا لا نمنع اتصاف الرب -تعالى- بباقي الإدراكات على ما ذهب إليه القاضي أبو بكر من أصحابنا؛ فإنه قال: الرب -تعالى- موصوف بالإدراكات الخمس، ودليله ما هو دليل السمع، والبصر.

قولهم: لا نسلم خروج الإدراك عن أجناس العلوم.

قلنا: قد اختلف أصحابنا في ذلك.

فمنهم من قال: إنه من أجناس العلوم.

ومنهم من قال: إنه خارج عن أجناس العلوم، وهو اختيار القاضي رحمه الله.

وأما نحن فنقول:

قد بينا فيما تقدم الاختلاف بين العالم، والمدرك؛ فإذا كان العالم: من قام به العلم، والمدرك: من قام به الإدراك؛ فيجب أن يكون العلم، والإدراك مختلفين ضرورة؛ وهو المطلوب.

وأما الاختلاف: هل اختلاف نوع، أو جنس؟ فمما لم يظهر لي بعد.

قولهم: إنه لا يتصور أن يدرك المدرك شيئًا، ولا يعلمه؛ غير مسلم. وإن سلم؛ فالتلازم لا يدل على الاتحاد.

قولهم: الإدراك والعلم قد اشتركا في أنهما لا يؤثران في متعلقهما.

قلنا: والاشتراك في هذا الأمر، أو في غيره لا يدل على الاتحاد أيضًا؛ لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد. ويدل على ذلك أن الكلام لا يؤثر في متعلقه: كالعلم؛ وهما مختلفان.

فإن قيل: قد بينتم اختلاف الإدراكات، وأنها مخالفة لأنواع العلوم، وما يجوز على الله -تعالى- منها، وما لا يجوز، فهل الإدراكات منحصرة في الإدراكات الخمسة أم لا؟

قلنا: ذهبت الفلاسفة إلى أن الإدراكات عشرة على ما حققناه في قاعدة العلم.

وأما أصحابنا، فمتفقون على الإدراكات الحاصلة بالحواس الخمسة الظاهرة. واختلفوا في الإحساس بالألم، واللذة، والفرح، والغم، ونحوه، هل هو من قبيل الإدراكات، أو العلوم؟

فذهب كثير من الأصحاب: إلى أنه من قبيل العلوم.

والذي ارتضاه القاضي: أنه إدراك سادس، محتجًا على ذلك بأن العلم يتعلق بما مضى من الآلام، والإحساس بالألم غير متعلق بما مضى؛ وذلك لا يدل على خروجه عن أنواع العلوم؛ لجواز أن يكون متعلق البعض منها مما لا

يتعلق به البعض الآخر، كما قيل في الإدراكات المختلفة النوع.

والحق في ذلك: أن الإحساس بالألم، واللذة؛ مخالف لباقي الإدراكات، ومخالف لباقي أنواع العلوم من حيث أن الإحساس بالألم واللذة، ونحوه، لا يتعلق بما يتعلق به غيره من العلوم: كالعلم بما مضى من الآلام، وغيرها من الموجودات، وأما كونه من أنواع الإدراكات، أو العلوم؛ فمما لم يظهر لي بعد.

فإن قيل: فهل يجوز أن يخلق الله -تعالى- إدراكًا خارجًا عما ذكرتموه من الإدراكات، أم لا؟

قلنا: قد اختلف أئمتنا في ذلك.

فمنهم: من منع.

ومنهم: من جوز؛ وهو مذهب ضرار بن عمرو.

والحق: أنه لا دليل قاطع على النفي، والإثبات فلا سبيل إلى الجزم بأحدهما.

فإن قيل: فهل الإدراكات الحادثة مقدورة للبشر، أم لا؟

قلنا: اتفق القائلون بها على أنها غير مباشرة القدرة الحادثة، غير أن مذهب أصحابنا أنها مخلوقة لله -تعالى- على ما سيأتي.

ومذهب بعض البصريين من المعتزلة أن الرؤية منها حادثة بطريق التولد عند فتح العين؛ وهو باطل على ما يأتي أيضًا في إبطال التولد؛ والله أعلم.

المسألة السابعة
في أن الله تعالى حي بحياة

مذهب أصحابنا: أن الله -تعالى حي بحياة، وأن الحياة صفة وجودية زائدة على ذات الرب -تعالى- وما له من الصفات الوجودية السابق ذكرها.

واتفقت المعتزلة: على كونه حيًا لا بحياة.

لكن منهم من قال: معنى كونه حيًا: أنه لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر، كأبي الحسين البصري.

وذهبت الفلاسفة: إلى أن معنى كونه حيًا، أنه ليس بميت. احتج أصحابنا بثلاثة مسالك:

المسلك الأول:

قالوا: قد ثبت أن الباري -تعالى- عالم، قادر، مريد. وشرط هذه الصفات في الشاهد كون المتصف بها حيًا؛ فيجب أن يكون الباري -تعالى- حيًا؛ لأن الشرط لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

وإذا كان حيًا؛ فالحي عبارة عمن قامت به الحياة؛ والحد لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا؛ فيجب أن يكون الباري -تعالى- حياة بحياة، وهو ضعيف؛ لما سبق من إبطال إلحاق الغائب بالشاهد.

المسلك الثاني:

قالوا: الذوات المنقسمة إلى ما يصح عليها أن يعلم ويقدر، وإلى ما لا يصح عليها ذلك. وهذه التفرقة تستدعي مميزًا؛ وذلك المميز الذي به صح على بعض الذوات أن تكون عالمة قادرة؛ وهو المعنى بصفة الحياة، والرب -تعالى- يصح عليه أن يكون عالمًا، قادرًا؛ فكان حيًا بحياة، وهو باطل أيضًا؛ فإن الذوات مختلفة عندنا، وعند أكثر العقلاء.

وعند ذلك: فلا يمتنع أن تكون صحة قبول القادرية، والعالمية مستندة

إلى نفس الذات؛ لا إلى أمر خارج عنها.

المسلك الثالث:

قال بعض المتأخرين: أجمعنا على كون الرب -تعالى- حيًا. فقولكم: الحي هو الذي لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر، إشارة إلى سلب الامتناع، والامتناع سلب للسلب؛ فيكون أمرًا ثبوتيًا.

وهذا الأمر الثبوتي، ليس هو نفس الذات؛ فإنا نعلم ذات واجب الوجود، وقد نجهل كونه لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر. والمعلوم غير ما ليس بمعلوم؛ فثبت أن كونه -تعالى- حيًا، صفة حقيقية قائمة بذاته. لا أنها سلب محض؛ وهو ضعيف أيضًا؛ فإن امتناع كونه عالمًا، قادرًا، وإن كان سلبًا؛ وسلبه ثبوت؛ فذلك الثبوت هو صحة كونه عالمًا قادرًا.

وهو إن كان أمرًا زائدًا على ذات واجب الوجود؛ فليس فيه ما يدل على أن كونه حيًا يزيد على كونه عالمًا، وقادرًا.

والمعتمد أنا نقول:

قد ثبت أن الرب -تعالى- موصوف بالعلم، والقدرة والإرادة.

وعند ذلك: فإما أن يكون قابلاً للاتصاف بهذه الصفات، أو لا يكون قابلاً لها.

لا جائز أن يكون غير قابل لها: وإلا لما صح اتصافه بها وقد قيل: هو موصوف بها.

وإن كان قابلا لها: فالقبولية لهذه الصفات زائدة على نفس ذات الباري -تعالى- ونفس العلم، والقدرة، والإرادة. ولهذا فإنا نعقل ذات الباري -تعالى- ونفس العلم، والقدرة الإرادة، ونجهل قبول الذات لها؛ والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

وإذا كان زائدًا: فإما أن يكون وجوديًا، أو عدميًا، أو لا وجوديًا ولا عدميًا.

لا جائز أن يكون لا معدومًا، ولا موجودًا، على ما سنبينه في إبطال الأحوال.

ولا جائز أن يكون عدميًا: فإن نقيض القبول لا قبول، ولا قبول عدم؛ لصحة اتصاف الممتنع به. ولو كان ثبوتيًا؛ لما كان صفة له؛ فتعين أن يكون القبول وجوديًا؛ وذلك هو المعنى بصفة الحياة.

المسألة الثامنة
في أن هل للباري تعالى صفة زائدة على ما أسلفناه من الصفات أم لا؟

وقد اختلف ذلك:

فذهب بعض أصحابنا: إلى أنه لا يجوز اتصافه بصفة زائدة على ما أثبتناه. محتجًا على ذلك بأن الدليل الذي دل عليها؛ لم يدل على غيرها، وما لم يدل عليه الدليل؛ فلا سبيل إلى تجويزه.

وهو باطل من جهة أنه لا يلزم من انتفاء الدليل؛ انتفاء المدلول في نفسه، وإن انتفى العلم بوجوده.

ومنهم من قال: لو جاز أن يكون له صفة أخرى، لم يخل: إما أن تكون صفة كمال، أو نقصان.

فإن كان صفة كمال؛ فعدمها في الحال نقص.

وإن كانت صفة نقص؛ فثبوهًا له ممتنع.

وهو أيضًا ضعيف؛ إذ أمكن أن يقال: إهًا ليست صفة كمال، ولا نقص، ولا دليل يدل على نفي ذلك، ولا هو بديهي.

وإن سلمنا الحصر؛ ولكن ما المانع أن تكون صفة كمال؟

قولهم: لأن عدمها في الحال نقص. إنما يصح أن لو قيل بعدمها؛ وليس يلزم من كوهًا جائزة أن تكون معدومة، حتى يقال: إن عدمها في الحال نقص؛ بل غايته أن لا نحكم بثبوهًا لعدم قيام الدليل عليها، وورود الشرع به.

والحق في ذلك: ما ذهب إليه بعض الأصحاب: وهو أن ذلك جائز عقلاً وإن لم نقض بثبوته؛ لعدم الدليل عليه، وورود الشرع به؛ وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصًا. إلا أن يكون ما هو جائز عليه غير ثابت له.

ومن أئمتنا من زاد على هذا، وأثبت له صفات زائدة على ذلك وجزم بها كالبقاء، والقدم، والوجه، والعينين، واليدين.

ومن الحشوية من زاد على ذلك، وأثبت له نورًا، وجنبًا، وساقًا، وقدمًا، واستواء على العرش، ونزولاً إلى سماء الدنيا، وصورة على صورة آدم، وكفا، وإصبعين، وضحكًا، وكرمًا، إلى غير ذلك.

وتمسكوا في ذلك بظواهر من الكتاب، والسنة، وأدلة لا يتمسك بها في هذا الباب، ولابد من الإشارة إلى تحقيق ما في كل صفة من هذه الصفات.

الصفة الأولى: البقاء:

وقد اتفق المتكلمون: على جواز إطلاق الباقي على الخالق، والمخلوق المستمر الوجود حقيقة خلافًا لأبي هاشم، فإنه قال: الباقي على الحقيقة إنما هو لله -تعالى- وتسمية المخلوق باقيًا؛ مجاز.

واتفقوا على أن الحادث في أول زمان حدوثه لا يوصف بكونه باقيًا -ما عدا الكرامية، فإنه وصفوه بكونه باقيًا، وأما كون الباقي باقيًا ببقاء زائد عليه.

فقد أثبته الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله، ومعظم أئمتنا.

وقال القاضي أبو بكر: الباقي باق بنفسه، لا ببقاء زائد عليه؛ وهو مذهب المعتزلة.

واختلف قول الشيخ أبي الحسن الأشعري: في بقاء الله -تعالى- وصفاته.

فقال تارة: الله -تعالى- وصفاته باقية ببقاء واحد. وذلك البقاء باق ببقاء آخر.

وقال تارة: الله -تعالى- باق ببقاء قائم به، وكل صفة من صفاته باقية ببقاء هو نفسها.

وعند هذا فنقول:

أما الخلاف في كون المخلوق باقيًا حقيقة، أو مجازًا؛ فحاصل النزاع فيه

يرجع إلى الإطلاق اللفظي؛ فإن من قال بكونه باقيًا حقيقة؛ لم يرد به غير أن مستمر الوجود زمنين فصاعدًا.

ومن قال إنه مجاز: فمعناه أنه غير مستمر على الدوام، ولا حرج في الاصطلاحات بعد فهم المعنى.

وكذلك الخلاف في تسمية الحادث في أول زمان حدوثه باقيًا، فإن من نفى ذلك: لم يرد به إلا أنه غير موصوف في وقت حدوثه بكون مستمر الوجود.

ومن أثبت: لم يرد به غير أنه مما يصح استمرار وجوده.

وإنما الإشكال: في كون الباقي باقيًا ببقاء زائد عليه، وقد اعتمد مثبتوا البقاء على مسالك:

المسلك الأول:

وهو مما تمسك به الشيخ أبو الحسن الأشعري، رضي الله عنه وهو أنه قال: الجوهر في أول زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيًا. وقد اتصف بذلك في الزمن الثاني؛ فقد تجدد له وصف لم يكن؛ وذلك يوجب أن يكون لزيادة معنى، وهو البقاء. كالذي وصف بالمتحركية بعد أن لم يكن متحركًا؛ فإن ذلك يتضمن إثبات حركة قائمة به زائدة على كونه متحركًا؛ فلو جاز أن يكون باقيًا بلا بقاء؛ لجاز أن يكون متحركًا بلا حركة؛ وهو محال، وهذا المسلك ضعيف؛ إذ لقائل أن يقول: القول بكون تحدد هذا اللقب: وهو البقاء معنى ثبوتيًا فرع كون المفهوم من كونه باقيًا أمرًا ثبوتيًا؛ وليس كذلك ويدل عليه وجوه أربعة؟

الأول: أنه أمكن أن يقال: معنى كونه باقيًا في الزمن الثاني، أن الموجود في الزمن الأول لم يبطل في الزمن الثاني؛ وهو سلب محض.

الثاني: أنه أمكن أن يقال: معنى كونه باقيًا في الزمن الثاني. أن ما حصل

في الزمن الأول هو بعينه حاصل في الزمن الثاني، والحصول في الزمن ليس أمرًا ثبوتيًا، وإلا كان ذلك الحصول الثابت حاصلا أيضًا في ذلك الزمان؛ والكلام أيضًا في حصول ذلك الحصول، كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن قيل: إن الحصول مع كونه ثبوتيًا حاصل في الزمان الثاني بنفسه لا بحصول زائد عليه؛ فليقل مثل في حصول الجوهر فيه.

الثالث: أنه ينتقض بوجود الجوهر في أول زمان حدوثه؛ فإنه يوصف بكونه حادثًا فيه، ولا يوصف بذلك في الزمن الثاني، مع بقاء ذاته، فكونه حادثًا؛ زائد على ذاته، وليس كونه حادثًا، أمرًا ثبوتيًا، وإلا كان لحادثًا؛ ولزم التسلسل، وإذا لم يكن كون الجوهر حادثًا؛ أمرًا ثبوتيًا، مع كونه زائدا على ذاته؛ فكذلك كونه باقيًا.

الرابع: ما قاله الأصحاب: إن المفهوم من كونه باقيًا، أنه مستمر في الزمن الثاني، ومفهوم الاستمرار واحد في الوجود والعدم، بدليل صحة قسمة المستمر: إلى المستمر بالوجود، والمستمر بالعدم، ومورد القسمة يجب أن يكون واحدًا، وإذا كان مفهوم الاستمرار واحدًا في الوجود، والعدم، فلو كان صفة ثبوتية؛ لكان العدم المحض متصفًا بها؛ وهو محال.

ويمكن أن يقال:

لا نسلم اتحاد المفهوم من الاستمرار ومورد القسمة: إنما هو اللفظ دون المعنى. ثم هو مقابل بما يدل على أن مفهوم الاستمرار ثبوتيًا؛ وذلك لأن نقيض الاستمرار، لا استمرار، ولا استمرار عدم، بدليل صحة اتصاف العدم به في أول زمان تحققه؛ فيكون الاستمرار ثبوتيًا.

سلمنا أن المفهوم من كونه باقيًا أمرًا ثبوتيًا؛ ولكن لا نسلم أنه معلل بالبقاء، ودليله من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لو افتقر في كونه باقيًا إلى قيام بالبقاء به؛ فقيام بالبقاء

بالباقي: إما أن يتوقف على كونه باقيًا، أو لا يتوقف. فإن توقف فقد لزم الدور الممتنع، وإن لم يتوقف؛ لزم صحة حصوله البقاء في الجوهر لا حالة كونه باقيًا؛ وهو محال.

الثاني: هو أنه لو كان الباقي معللاً بالبقاء؛ فالبقاء: إما أن يكون صفة ثبوتية، أو لا يكون صفة ثبوتية.

فإن كان الأول: فإما أن يكون باقيًا، أو لا يكون باقيًا.

فإن كان باقيًا؛ لزم أن يكون باقيًا ببقاء آخر؛ وهو تسلسل. ثم ليس قيام أحد البقاءين بالآخر أولى من العكس.

وإن لم يكن باقيًا؛ فما لا يكون باقيًا لا يكون صفة لله -تعالى-.

وإن لم يكن ثبوتيًا: استحال أن يكون علة للأمر الثبوتي.

الثالث: هو أنه لو كان الباقي معللاً بالبقاء؛ لكان العلم القديم معللاً بالبقاء لكونه باقيًا.

والبقاء: إما أن يكون صفة، أو لا يكون.

لا جائز أن لا يكون صفة له: وإلا لجاز أن يقال: إن العالم يعلم بعلم لا يقوم به، والمتحرك يتحرك بحركة لا تقوم به؛ وهو ممتنع، وخلاف قاعدة الشيخ أبي الحسن.

وإن كان البقاء صفة للعلم؛ أفضي ذلك إلى قيام المعنى بالمعنى؛ وهو أيضًا محال.

فإن قيل: لا نسلم اتصاف العلم بكونه باقيًا، وإن كان مستمرًا، وهذا المنع لعبد الله بن سعيد، وإن سلمنا ذلك؛ ولكنه غير لازم، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن يقال: العلم قائم بذات الله -تعالى- وذات الله -تعالى- ليست مغايرة لعلمه، فقد قام به بقاء العلم لا بغيره؛ فهو كما لو قام به.

الثاني: هو أن ذات الباري -تعالى- باقية ببقاء زائد عليها، وصفاته باقية ببقاء هو أنفسها، ولا يلزم على أن يقال: فجوزوا أن يكون الجوهر باقيًا ببقاء هو نفسه، أو أن تكون ذات الباري -تعالى- باقية ببقاء هو نفسها.

أما الأول: فلأنه كان يلزم أن يكون الجوهر في الحالة الأولى باقيًا؛ لوجود نفسه فيها.

وأما الثاني: فلأنه يلزم أن تكون الذات معنى، واستحال أن تكون قائمة بنفسها، بخلاف الصفة.

الثالث: هو أن ما ذكرتموه إنما يلزم أن لو قيل بأن البقاء علة لكون الباقي باقيًا. وليس كذلك؛ بل هو شرط لكون الباقي باقيًا. ولا يلزم قيام الشرط بالمشروط، بدليل الحياة مع العلم، ولا يلزم على هذا أن يقال بجواز كون الله -تعالى- باقيًا ببقاء غير قائم به، أو أن يقال ببقاء جوهر فرد غير قائم به.

أما الأول: فلأنه لو جاز أن يكون بقاء الله -تعالى- غير قائم به. فإما أن يقوم بنفسه، أو بغيره.

لا جائز أن يقوم بنفسه؛ إذا المعاني لا تقوم بأنفسها.

وإن قام بغيره: لزم أن يكون ذلك الغير قديمًا، ولا قديم غير الله تعالى.

وأم الثاني: فلأن الإجماع منعقد على أن الله -تعالى- قادر على خلق جوهر فرد لا موجود معه، وقادر على تبقيته ما شاء، فبقاء ذلك الجوهر، لا جائز أن يقوم بنفسه؛ لما تقدم.

وإن قام بغيره: لزم منه امتناع خلق ذلك الجوهر الباقي على الله -تعالى- إلا مع غيره؛ وذلك محال.

قلنا: أما منع كون العلم باقيًا مع استمراره؛ فمكابرة للمعقول، ونزاع في عبارة.

وأما الوجه الأول: فمندفع؛ فإن شرط العلة أن تكون قائمة بما له الحكم على ما تقرر، وذات الباري -تعالى- وإن لم يقل إنها غير الصفة ولا الصفة غيرها؛ فليس بمعنى اتحاد حقيقتهما؛ إذ هو محال؛ بل بمعنى امتناع الانفكاك بينهما، فإذا كان بقاء الصفة قائمًا بالذات؛ فلم يكن قائمًا بالصفة لا محالة.

وأما الثاني: فلأن معنى البقاء، مخالف لمعنى العلم. فإذا جاز أن تكون الصفة الواحدة علمًا بقاء؛ فلا مانع من أن يكون الشيء ذاتًا بقاء. ويكون من جهة كونه ذاتًا قائمًا بنفسه، ومن جهة كونه بقاء غير قائم بنفسه؛ بل ولجاز أن يكون السواد أسود بسواد هو نفسه، والعالم عالمًا بعلم هو نفسه؛ وذلك قلب لقاعدة العلل والمعلولات.

وأما الثالث فمن وجهين:

الأول: أنه لو كان البقاء شرطًا لكون الباقي باقيًا فمن قضية الشرط أن لا يمتنع وجوده دون المشروط: كالحياة مع العلم.

وعند ذلك: فلا يمتنع تقدير وجود البقاء بدون كون ما قام به باقيًا؛ وهو محال.

الثاني: أنه لو كان البقاء شرطًا لكون الباقي باقيًا، وأن يكون البقاء قائمًا بغير الباقي؛ لجاز أن يقال ببقاء الأعراض، ببقاء قائم بالجواهر لا بها؛ وهو محال على أصل الشيخ أبي الحسن الأشعري.

الوجه الثاني على أصل المسلك: أن ما ذكره الشيخ منتقض على أصله بالقديم؛ فإن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود، إذا تطاول عليه الأمد، ومنه قوله -تعالى-: ﴿كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].

والجوهر لا يوصف في أول زمان حدوثه بكونه قديمًا بهذا الاعتبار. وقد يوصف به بعد ذلك؛ فقد تجدد له حكم لم يكن، كما تجدد في الباقي.

فإن جعله معللاً بالقدم؛ فهو خلاف مذهبه.

وإن لم يعلله بالقديم؛ فقد انتقض دليله.

المسلك الثاني:

للشيخ أبي الحسن الأشعري.

وحاصله: أنه لو بقى الباقي بنفسه من غير بقاء؛ لما تصور عدم الجوهر، واللازم ممتنع؛ فالملزوم مثله.

وبيان الملازمة: هو أن الجوهر إذا كان باقيًا لا ببقاء؛ فهو لا ينعدم بنفسه، إلا لما كان باقيًا.

والقدرة لا تتعلق بوجوده في حالة بقائه حتى يقال بعدمه بسبب عدم تعلق القدرة بإيجاده حال كونه باقيًا؛ لما فيه من إيجاد الموجود، وتحصيل الحاصل. ولا يتعلق بعدمه؛ إذ القدرة المؤثرة، لابد لها من أثر، والعدم لا يكون أثرًا؛ إذ هو نفي محض.

وهو ضعيف أيضًا؛ إذ لقائل أن يقول:

ما المانع من إعدامه بالقدرة، كما قاله القاضي؟

والقول بأن العدم نفي محض؛ فلا يكون أثرًا للقدرة؛ فمندفع. فإنه إن قيل: بأن أثر القدرة لابد وأن يكون أمرًا ثبوتيًا؛ فممنوع.

وإن قيل: إن أثر القدرة ما لولا القدرة لما كان؛ فالعدم بهذا الاعتبار أثر؛ فإنه لولا القدرة لما كان.

ولا يلزم على هذا أن يقال: فيلزم أن يكون العدم السابق على العالم مقدورًا؛ وهو خلاف إجماع العقلاء؛ لأن العدم السابق قديم، والقديم لا تتعلق بالقدرة به؛ لما فيه من تحصيل الحاصل؛ وهو محال، بخلاف العدم المتجدد الكائم بعد ما لم يكن.

سلمنا أنه يمتنع أن يكون عدم الجوهر مقدورًا؛ ولكن ما المانع من أن يكون طريق عدمه بأن لا يخلق الله -تعالى- الأعراض التي لا يتصور خلو الجوهر عنها، أو بعضها، ويكون انقطاعه بسبب انقطاعها، ولا يلزم على هذا أن يقال

بكون الأعراض مؤثرة في وجود الجوهر؛ لضرورة عدمه بانقطاعها، وإلا كان الحياة مؤثرة في العلم؛ لضرورة أنه يلزم من عدمها عدمه؛ وهو محال.

فإن قيل: إذا جوزتم كون الباقي باقيًا بلا بقاء؛ فما المانع من الحكم على الأكوان بكونها باقية؟ ولو كانت باقية؛ فما طريقكم في عدمها، وعدم الكون لا يكون عند المعتزلة إلا بضده، وذلك يجر إلى امتناع عدم الأكوان جملة؛ وهو محال.

فنقول: هذا إنما يلزم أنه لو قيل: بامتناع كون الأعراض باقية؛ بسبب امتناع قيام البقاء بها، وليس كذلك؛ بل استحالة بقائها بما سننبه عليه في موضعه إن شاء الله -تعالى-.

وأما المعتزلة: فقد اعترضوا على هذا المسلك، بأن الله -تعالى- يخلق فناء هو عرض لا في محل مضاد للجوهر؛ فيفنى به الجوهر؛ وهو باطل -على ما سنبينه في موضعه- واستدلوا على نفي البقاء بثلاث مسالك:

المسلك الأول:

أنه لو كان البقاء معنى، لم يخل: إما أن يكون له ضد، أو لا ضد له.

فإن كان الأول: وجب قيام ضد البقاء بالجوهر؛ فإن جملة المتضادات، لا تقوم بغير الجواهر. ولو قام ضد البقاء بالجوهر حالة كونه باقيًا؛ لكان باقيًا، وغير باق؛ وهو محال. وإن لم يكن له ضد: فعدمه متعذر.

المسلك الثاني:

هو أنهم قالوا: لا معنى لكون الجوهر باقيًا، إلا أنه مستمر الوجود والبقاء عند القائلين به متجدد غير مستمر. فلو كان استمرار الوجود مفتقرًا إلى البقاء المتجدد؛ لكان استمرار الوجود متجددًا؛ وهو محال.

المسلك الثالث:

أنهم قالوا لو كان الجوهر باقيًا ببقاء؛ فبقاؤه زائد على وجوده. وعند

هذا فلا يخلو: إما أن يقال بجواز خلق الجوهر في وقتين فصاعدًا دون البقاء، أو أنه يمتنع خلقه دون البقاء.

لا جائز أن يقال بالثاني: وإلا كان الباري -تعالى- ملجأ إلى خلق البقاء، عند خلق الجوهر؛ وهو ممتنع، فلم يبق إلا الثاني؛ وهو المطلوب.

وهذه المسالك أيضًا باطلة:

أما الأول: فلأنه وإن لم يكن للبقاء ضد كما يقوله الشيخ أبو الحسن الأشعري ﷺ؛ فإنما ينعدم؛ لاستحالة بقائه في نفسه، وما كان كذلك؛ فلا يكون مفتقرًا في فنائه إلى ضد.

وأما الثاني: فلأنه دعوى مجردة؛ فإنه لا يمتنع أن يكون المقصود من الشرط مقارنته للمشروط؛ وذلك حاصل به حالة استمرار الوجود بتعاقب الشرط، وباستمرار الشرط.

وأما الثالث: فباطل بالحياة مع العلم، وبكل شرط مع شروطه.

الصفة الثانية: القدم:

وقد اتفق الجمهور على أن الله -تعالى- قديم لنفسه لا بقدم زائد عليه.

وقال عبد الله بن سعيد من أصحابنا: إنه قديم بقدم، وأثبت القدم معنى زائدًا عليه.

واحتج على ذلك بما سبق الاحتجاج به على البقاء - وقد سبق إبطاله.

والذي يخصه ههنا أن يقال: لا يخلو: إما أن يريد بالقديم: أنه الذي لا أول له؛ فيكون أمرًا سلبيًا، ومعنى عدميًا، فلا يستدعي أن يكون معللاً بمعنى.

أو يريد به ما فسر كلامه به الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني، وهو أن قال: المراد من قول ابن سعيد: إن الله -تعالى- قديم بقدم: أنه مختص في قيامه بنفسه بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في مكان، كما اختص المتحيز بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في مكان، كما اختص المتحيز بمعنى لأجله كان مختصًا بالحيز؛

فهو مع بعده عن دلالة لفظ القديم؛ فالقدم يرجع حاصله إلى صفة نفي: وهي وجوده لا في مكان، والصفات السلبية لا تعلل، بخلاف الصفات الثبوتية. وإن أراد به غير ذلك؛ فلابد من تصوره، وإقامة الدليل عليه.

الصفة الثالثة: الوجه:

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه، والأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني، والسلف إلى أن الرب -تعالى- متصف بالوجه، وأن الوجه صفة ثبوتية زائدة على ما له من الصفات، متمسكين في ذلك بقوله -تعالى-: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، لا أنه بمعنى الجارحة، ومن المشبهة من أثبت الوجه بمعنى الجارحة.

ومذهب القاضي والأشعري -في قول آخر- وباقي الأئمة: أن وجه الله -تعالى- وجوده.

والحق في ذلك أن يقال:

لا سبيل إلى إثبات الوجه بمعنى الجارحة؛ لما سنبينه في إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله -تعالى-.

وكونه زائدًا على ذاته، وما له من صفات لا بمعنى الجارحة، وأنه وجه لا كوجوهنا كما أن ذاته لا كذواتنا، كما هو مذهب الشيخ في أحد قوليه. ومذهب السلف؛ وإن كان ممكنًا إلا أن الجزم بذلك يستدعي دليلاً قاطعًا؛ ضرورة كونه صفة للرب -تعالى- ولا وجود للقاطع ههنا.

وإن جاز أن يكون الدليل ظاهرًا؛ فلفظ الوجه في الآية لا دلالة له على الوجه بهذا المعنى لغة لا حقيقية، ولا مجازًا؛ فإنه لم يكن مفهومًا لأهل اللغة حتى يقال: إنهم وضعوا لفظ الوجه بإزائه، وما لا يكون مفهومًا لهم، لا يكون موضوعًا لألفاظهم؛ فلم يبق إلا أن يكون محمولاً على مقتضاه لغة.

وقد تعذر حمله على الحقيقة -على ما تقدم- وهو الوجه بمعنى الجارحة،

إذ هو المتبادر من لفظ الوجه عند إطلاقه إلى الفهم، والأصل في ذلك إنما هو الحقيقة.

فلم يبق إلا جهة التجوز. وهو التعبرة بالوجه عن الذات، ومجموع الصفات.

ثم وإن صح التجوز به عن صفة أخرى على ما قيل. غير أن التجوز به عن الذات، ومجموع الصفات أولى، وذلك من جهة أنه خصصه بالبقاء، والبقاء لا يتخصص بصفة دون صفة؛ بل الباري -تعالى- باق بذاته، ومجموع صفاته.

الصفة الرابعة اليدان:

وقد اختلف المتكلمون في مقتضى قوله -تعالى- لإبليس: ﴿ قَالَ يَـٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥]؛ إذ هو صريح في إثبات اليدين لغة، فذهبت المشبهة: إلى أنهما بمعنى الجارحتين.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري: إلى أنهما صفتان ثبوتيتان؛ زائدتان على ذاته، وباقي صفاته، لا أنهما بمعنى الجارحتين؛ وهو مذهب السلف. وإليه ميل القاضي في بعض كتبه.

وذهب أكثر أئمتنا: إلى تفسير اليدين بالقدرة، وكثير من المعتزلة إلى التفسير بكونه قادرًا.

وذهب بعض المعتزلة: إلى التفسير بمعنى النعمة.

وذهب قوم: إلى أن اليدين في الآية، صفة زائدة.

والحق عندنا في ذلك أن يقال:

أما إثبات اليدين بمعنى الجارحتين: فباطل؛ لما سيأتي في نفي التشبيه.

وأما إثبات اليدين بالمعنى الذي أراده الشيخ أبو الحسن الأشعري: فيستدعي دليلاً قاطعًا؛ لما سبق في الوجه، ولا قاطع.

وإن سلمنا الاكتفاء في ذلك بالدليل الظاهر، إلا أنه غير موجود فيما نحن فيه؛ لما حققناه في صفة الوجه.

وإن سلمنا وجود الظاهر، غير أنه يمتنع الحمل على ما قيل؛ لأنه أضاف الخلق إلى اليدين؛ فإن كانت اليدان مما يتأتى بهما الخلق؛ فهي القدرة. وإلا فإضافة الخلق إليهما يكون كذبًا.

وأما تفسير اليدين بالنعمة؛ فباطل لوجهين:

الأول: أنه أضاف الخلق إليهما، والخلق لا يتعلق بالنعمة.

الثاني: أنهما مذكوران بلفظ التثنية، ونعم الله -تعالى- على آدم غير منحصرة في أمرين على ما قال -تعالى-: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾ [إبراهيم: ٣٤].

فإن قيل: النعمة تنقسم: إلى ظاهرة، وباطنة، وإلى عاجلة، وآجلة؛ فيحتمل أنه أراد بيدي: أي بنعمتي العاجلة، والآجلة، أو الظاهرة، والباطنة، ويحتمل أنه أراد به سجود الملائكة له، وتعليمه الأسماء كلها.

قلنا: إلا أن ما ذكروه قد كان مجتمعًا في حق آدم؛ فإن حمل على الكل خرج عن التثنية؛ وإن حمل على خصوص اثنين منهما؛ فلا يكون أولى من غيره؛ فلا يكون التخصيص مفيدًا.

ولا سبيل إلى القول بكون اليدين صفة زائدة؛ لما فيه من تعطيل الدلالة.

وإذا بطلب جميع هذه الأقسام، فالأشبه أنهما بمعنى القدرة؛ فإن إطلاق اليدين بمعنى القدرة، سائغ عرفًا ولغة؛ ولهذا يقال: فلان في يدي فلان. إذا كان متعلق قدرته، وتحت حكمه ومشيئته؛ وإن لم يكن في يدين اللتين بمعنى الجارحتين.

فإن قيل: يمتنع حمل اليدين على القدرة لوجهين:

الأول: أنه يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص، بذكر خلق آدم

باليدين، من حيث أن سائر المخلوقات، إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة.

الثاني: هو أن اليدين مذكورتان بصيغة التثنية، وقدرة الرب تعالى واحدة.

قلنا: أما الأول: فمندفع؛ فإنه جاز أن تكون فائدة التخصيص التشريف، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد، وأضافهم بالعبودية إلى نفسه، وخصص روح عيسى، والكعبة بالإضافة إلى نفسه.

وأما الثاني: فلأنه قد يعبر باليدين عن القدرة كما ذكرناه، وكذلك بلفظ اليد، ولا امتناع في اللغة عن التعبرة بالتثنية، أو الجمع عن الواحد.

الصفة الخامسة: العينان:

قال الله -تعالى- ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤]، وقال -تعالى-: ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾ [طه: ٣٩]، وقد اختلف المتكلمون في معناهما:

فقالت المشبهة: هما عينان بمعنى الجارحتين.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: -في أحد قوليه- وجماعة من السلف: هما صفتان نفسيتان كما قال في اليدين.

وفي قول آخر له: إنهما بمعنى البصر.

والحق في ذلك: أن إثبات العينين بمعنى الجارحتين ممتنع؛ لما سيأتي في نفي التشبيه.

وأما القول: بأنها صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات؛ فيستدعي دليلاً قاطعًا -كما سبق- ولا قطع ههنا.

وإن سلمنا الاكتفاء في ذلك بالدليل الظاهر؛ فالآية غير متناولة له بطريق من طرق الدلالات اللفظية؛ لما سبق.

وإن سلمنا أنها محتملة له لغة. غير أنها أيضًا محتملة لغيره، وبيان الاحتمال من أربعة أوجه:

الأول: أنه يحتمل أنه أراد بقوله ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾: أي بحفظنا

وكلاءتنا؛ ولهذا تقول العرب: فلان بعين فلان، أي في حفظه وكلاءته.

الثاني: أنه يحتمل أنه أراد به ببصرنا، وهو بصير كما سبق في الإدراكات. وصيغة الجمع للتعظيم كما في قوله -تعالى-: ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا ﴾، [الزخرف: ٣٢]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ﴾ [المؤمنين: ١٨] إلى غير ذلك.

الثالث: أنه يحتمل أنه أراد به ما انفجر من عيون الأرض وأضافها إليه إضافة تمليك.

الرابع: أنه يحتمل أنه أراد به عيون المتعينين من عباده للنجاة من الغرق، واختصاصهم بالإضافة إليه للتشريف والإكرام، كما سبق.

الصفة السادسة: الجنب:

وقد أثبت المشبهة للباري -تعالى- صفة الجنب بمعنى الجارحة تمسكًا بقوله -تعالى-: ﴿ يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: ٥٦].

ومن السلف: من حمل لفظ الجنب في الآية على صفة زائدة على ما له من الصفات النفسانية لا بمعنى الجارحة. ولا يخفى أن حمله على الجارحة ممتنع كما سيأتي، وحمله على المعنى الثاني أيضًا ممتنع؛ لما سبق.

كيف وأن الاحتمالات في الآية المتعارضة؛ فيحتمل أنه أراد بجنب الله أمره؛ فإن الجنب قد يطلق بمعنى الأمر، ويكون الحاصل قوله: ﴿ فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾: أي في أمر الله، ومنه قول الشاعر:

أما تتيقن الله في جنب عاشق لـــه كبد حرى عليك تقطع

معناه: في أمر عاشق، ويحتمل أنه أراد به الجناب، ومنه يقال: فلان لائذ بجنب فلان: أي بجنابه، وحرمه.

الصفة السابعة: صفة النور:

قالت المشبهة: الله نور تمسكًا بقوله -تعالى-: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ

وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، ويمتنع حمله على ما هو المتبادر منه إلى الفهم، وهو النور الكائن من أشعة النيرات وإلا كان الباري -تعالى- عرضًا؛ وهو محال كما يأتي.

فإن قيل: المراد به أنه نور لا كأنوارنا، فلابد له من دليل قاطع، ولا قاطع. وإن سلمنا الاكتفاء بالظاهر، غير أن اللفظ لا يحتمله لغة، على ما سبق.

وإن سلمنا احتمال اللفظ في الآية له، غير أنه يحتمل غيره، وبيانه من وجهين:

الأول: أنه يحتمل أنه أراد به أنه منور السموات، والأرض بخلق أنوارها.

ويحتمل أن يكون المراد به أنه هادي أهل السموات والأرض بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله -تعالى-: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٣]: أي أهل القرية.

الصفة الثامنة: الساق:

قال الله -تعالى-: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ [القلم: ٤٢]، وقد اختلف في مفهومه:

فمنهم: من حمله على ظاهره، وهو الساق بمعنى الجارحة كالمشبهة.

ومن السلف من قال: هو ساق لا كالسوق.

والقول الأول باطل؛ لما يأتي.

والثاني: أيضًا ممتنع؛ لما سبق في باقي الصفات الخبرية.

ثم إنه كما أمكن حمله على ذلك؛ فقد أمكن حمله على الكشف عما في يوم القيامة من الأهوال؛ ولهذا يقال: قامت الحرب على ساق، عند التحامها، واشتداد أهوالها.

الصفة التاسعة: الاستواء على العرش:

قال الله -تعالى-: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥]، وقد اختلف أهلة الملة في ذلك.

فمنهم: من حمله على الاستقرار والمماسة للعرش: كالمشبهة؛ وهو باطل؛ لأنه لو كان مستقرًا على العرش، والعرش جسم من الأجسام؛ فإما أن يكون مساويًا له، أو أكبر، أو أصغر؛ والكل محال؛ لما سيأتي في إبطال ما لا يجوز على الله تعالى.

وعلى هذا فما نقل عن بعض الأئمة المشهورين من قوله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب.

إن أراد بالاستواء المعلوم: الاستقرار والمماسة؛ فهو محال.

وإن أراد به استواء لا كاستوائنا، كما ذهب إليه السلف، والشيخ أبي الحسن الأشعري في أحد قوليه؛ فغير معلوم؛ لعدم دلالة القاطع عليه، وعدم دلالة اللفظ عليه لغة -كما سبق-.

وما عداه فالاحتمالات فيه متعارضة، على ما يأتي.

ومنهم من توقف، والتوقف إن كان للتردد بين الاستواء بمعنى الاستقرار، وغيره من الاحتمالات، فخطأ؛ ضرورة انتفاء الاستواء بمعنى الاستقرار قطعًا، وإن كان للتردد بين ما عدا ذلك من الاحتمالات؛ لعدم القطع بواحد منها على سبيل التعيين؛ فلا بأس به.

ومنهم: من صار إلى التأويل، والقائلون بالتأويل فقد اختلفوا:

فمنهم من حمل الاستواء في الآية على الاستيلاء، والقهر. ومنه قول العرب: استوى الأمير على مملكته، عند دخول العباد في طاعته، ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

أي استولى.

وقال الآخر:

ولما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا عليهم؛ وهو من أحسن التأويلات وأقربها.

فإن قيل: حمل الاستواء على الاستيلاء، يشعر بسبق المغالبة وتقدم المقاومة؛ وهو ممتنع على الله -تعالى-.

سلمنا عدم إشعاره بذلك، غير أنه لا فائدة في تخصيص العرش بذلك، مع تحقيقه بالنسبة إلى كل الحوادث.

قلنا: أما الأول، فإنه وإن جاز أن يكون الاستيلاء مسبوقًا بالمقاومة، ولكن لا يلزم أن يكون مسبوقًا بها، ولا لفظ الاستيلاء مشعر به، وإلا لكان لفظ الغالب مشعر به؛ وليس كذلك بدليل قوله -تعالى-: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾ [يوسف: ٢١].

أما الثاني: فمندفع أيضًا؛ فإنه جاز أن تكون فائدة تخصيص العرش بالذكر للتشريف، كما سبق. وجاز أن يكون ذلك للتنبيه بالأعلى على الأدنى من حيث أن العرش في اعتقاد الخلائق أعظم المخلوقات، وأجل الكائنات.

ومنهم: من حمل الاستواء في الآية على الاستعلاء والرفعة، وينقدح فيه الإشكالان السابقان، وجوابهما ما سبق.

ومنهم: من حمله على القصد والإرادة لخلق العرش؛ فإن الاستواء قد يطلق بمعنى القصد، ومنه قوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]: أي قصد إلى السماء.

وفيه نظر؛ فإن الاستواء وإن أُطلق بمعنى القصد عند صلته بإلى؛ فلا يلزم مثله، عند صلته بعلى؛ ولهذا يحسن أن يقال: فلان قاصد إليك، ولا يقال: قاصد عليك.

الصفة العاشرة: النزول:

وقد ورد في الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله -تعالى- ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة، وفي رواية: كل ليلة جمعة، فيقول:

هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟»[(١)]، وظاهر لفظ النزول، للانتقال والحركة من جهة العلو، إلى جهة السفل.

فمن حمله على ذلك في حق الله -تعالى- من المشبهة؛ فقد أوجب كون الباري -تعالى- متحيزًا؛ لانتقاله في الأحياز، وتبدلها عليه، وهو محال، كما يأتي، ولما تعذر حمله على ما هو ظاهر فيه، اختلف الأئمة.

فذهب بعض السلف: إلى حمل النزول في حق الله -تعالى- على نزول لا كنزولنا من غير حركة وانتقال. وهو إن كان ممكنًا في نفس الأمر، غير أنه لا يدل عليه قاطع، ولا لفظ النزول في الخبر يحتمله على ما سبق؛ فتعين التأويل بما يحتمله لفظ النزول؛ وهو حمل النزول على معنى اللطف والرحمة، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن، والاستغناء الكامل المطلق.

ولهذا يقال: نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات؛ عند لطفه به، وانبساطه في حضرة مملكته، وفائدة ذلك الانبساط الخلق على التقرب بالعبادات، وإلا فلو نظر إلى ما يليق بمملكته، وعلو شأنه، وعظمته؛ لما وقع التجاسر من العبيد على خدمته، والوقوف بين يديه في طاعته؛ فإن العباد وعباداتهم من صومهم، وصلاتهم بالنسبة إلى عظمة الله -تعالى- وجلاله، دون تحريك أنملة لبعض العباد طاعة وخدمة لبعض ملوك العباد، ومن فعل ذلك؛ فإنه يعد في العرف مستهينًا مستهزئًا بذلك الملك، وخارجًا عن دائرة

---

(١) رواه البخاري (١٠٩٤)، ومسلم (٧٥٧)، وابن حبان (٩٢٠)، والترمذي (٥/ ٥٢٦)، والدارمي (١٤٧٩)، وأبو داود (٢/٣٤) (١٣١٥) (٤٧٣٣)، والنسائي في الكبرى (١٠٣١٠)(١٠٣١٤)، وابن ماجه (١٣٦٦)، مالك في الموطأ (٤٩٨) (١/٢١٤)، وأحمد في المسند (٢/٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢، ٤٨٧)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٢/٤٨٠، ٤٨١)، والطبراني في الأوسط (٦/١٥٩) (٦٠٧٩)، وابن أبي عاصم في السنة (٤٩٢) (٥٠٦)، والبخاري في الأدب المفرد (١/٢٦٤) (٧٥٣)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (١/٢٥٧)، وابن بطة في الإبانة -بتحقيقنا- ط. العلمية- بيروت.

التعظيم، فما ظنك بمن هو دونه في الرتبة؟

وأما التخصيص بسماء الدنيا، فإنما كان لأنها أدنى الدرجات بالنسبة إلى جلال الله -تعالى- فلذلك خصصت بالنزول إليها مبالغة في التلطف. كما يقال للواحد منا: صعد إلى الثريا، ونزل إلى الثرى، من حيث أن ذلك أنهى الدرجات بالنسبة إليه، ارتقاء ونزولاً.

ولأجل ذلك خصص النزول بالليالي دون الأيام؛ من حيث إنها مظنة الخلوات، وأنواع العبادات، لأرباب المعاملات.

ويحتمل أن يكون المراد بذلك نزول ملك من ملائكة الله بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله -تعالى-: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾: أي أهل القرية: ولقوله -تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ ﴾: أي أولياء الله. ويقول: هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ ويضاف ذلك القول إلى الله -تعالى- كما يقال: نادى الملك في مدينته وقال: كذا كذا. وإن كان المنادى، والقائل غيره(١).

الصفة الحادية عشرة: الصورة:

وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم على صورته»(٢).

فذهبت المشبهة: إلى أن هاء الضمير في الصورة عائدة إلى الله -تعالى-، وأن الله -تعالى- مصور بصورة مثل صورة آدم؛ وهو محال كما يأتي:

---

(١) انظر في مسألة النزول: تفسير القرطبي (٤٧/٥)، (٩٠/١٧) وفتح الباري (٣٠/٣) (١٣:٤٨٤)، والتمهيد لابن عبد البر (١٢٨/٧، ١٤٧، ١٥٣)، وشرح الزرقاني للموطأ (٣٤٠/١)، (٤٩/٢، ٥١)، وعون المعبود (١٤٠/٤)، وتحفة الأحوذي (٣٣٠/٩) (٢٨/١٠)، وشرح مسلم للنووي (٣٦/٦، ٣٧)، وشرح سنن ابن ماجه (٩٧/١)، وتنوير الحوالك (١٦٧/١)، والديباج للسيوطي (٣٦٥/٢)، والبداية والنهاية لابن كثير (٢١٧/١)، وأعلام الموقعين لابن قيم (٤٠٣/٤)، والإحكام لابن حزم (٤١٨/٧)، والإنصاف للبطليوسي (٨٠/١).

(٢) تقدم تخريجه.

ومن عرف سبب ورود الخبر هان عليه التقصي عنه، وسببه ما روي أن النبي ﷺ رأى شخصًا يلطم صبيًا على وجهه فقال: لا تلطمه إن الله خلق آدم على صورته. على صورة الصبي ولو قطع النظر عن سبب الورود؛ فيمكن تأويله بعود الضمير في الخبر إلى آدم، وبيانه من وجهين:

الأول: أنه أمكن أن يقال: المراد به أنه خلق آدم على صورته التي رؤى عليها ابتداء من غير أب، وأم، وتقلب في أطوار الخلقة.

الثاني: أنه خلق آدم في ابتداء خلقه على الصورة التي هبط بها من الجنة، لا أنه غير عنها، ويكون المراد من ذلك بيان تخصيص آدم بذلك تشريفًا له، وتكريمًا.

فإن قيل: وإن استمر لكم مثل هذا التأويل في قوله: إن الله خلق آدم على صورته. فما وجه التأويل في قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»[1]؛ فإنه من الأحاديث المشهورة بالصحة.

قلنا: إذا ثبت استحالة اتصاف الرب -تعالى- بصورة مشابهة لصورة آدم؛ فالتأويل واجب، والحمل على الاحتمال البعيد لازم. وإن كان في غاية البعد، وهو أن يقال: يحتمل أنه أراد بقوله: «على صورة الرحمن»: أي صفة الرحمن؛ فإن الصورة قد تطلق ويرد بها الصفة.

ولهذا يقول القائل لغيره إذا أراد استعلام أمر؛ اذكر لي صورة الحال: أي صفة الحال، وحيث خلق آدم مخصصًا بعلوم لم توجد لغيره من المخلوقين على ما قال -تعالى-: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] الآية، وكان الرب -تعالى- أيضًا منفردًا بعلوم لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين فصح القول: بأنه خلق آدم على صورة الرحمن: أي على صفة الرحمن، ويحتمل أن يقال: إن الله خلق آدم على صورة الرحمن: أي على صورة معظمة في علم

(١) تقدم تخريجه.

الله -تعالى- وأضافها إلى الرحمن تشريفًا له، وتكريمًا على ما سبق.

وعلى هذا المعنى حمل بعض المفسرين قوله -تعالى-: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين: ٤].

الصفة الثانية عشرة: الكف:

وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال إخبارًا عن ليلة المعراج: «فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي»[1] فلذلك ذهبت المشبهة إلى كون الرب -تعالى- متصفًا بكف بمعنى الجارحة.

ومن السلف من قال: هو موصوف بكف لا كالكفوف.

ومن الأئمة من سلك طريق التأويل.

أما القول الأول: فباطل؛ لما سيأتي.

وأما الثاني: فهو أيضًا ممتنع لما سبق في المسائل المتقدمة.

والمتأول قال: إذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته تعين حمله على مجازه.

ووجه التجوز فيه؛ أن الكف قد تطلق ويراد بها الاحتواء على التقدير والتدبير بالخير والشر، ومنه يقال: فلان في كف فلان: أي في تدبيره.

وعلى هذا فمعنى قوله ﷺ: «فوضع كفه بين كتفي» أراد به بيان ألطافه به وإشفاقه عليه في تدبيره له.

ومعنى قوله: «فوجدت بردها بين كتفي»: أي روح ألطافه بي فإن البرد قد يعبر به في اللغة عن كل روح وراحة، ومنه قولهم: ابترد فلان إذا استراح.

الصفة الثالثة عشرة: الإصبعان:

قال ﷺ: «إن قلوب الملوك بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (١٠٧٥/٣)، ومسلم (١٧٩٤)، وابن حبان في صحيحه (٦٣٠٠)، والترمذي (٣٦٦/٥) (٣٢٣٣) (٣٢٣٤). وانظر: النور الوهاج للأجهوري -بتحقيقنا لأول مرة- ط. دار الكتب العلمية - بيروت.

شاء»[1]، ولا يمكن أن يكون متصفًا بإصبعين بمعنى الجارحتين، ولا بإصبعين لا كأصابعنا؛ لما مر في باقي الصفات الخبرية، وأما وجه التأويل؛ فكما سبق في اليدين.

الصفة الرابعة عشرة: القدم:

قال ﷺ في أثناء حديث مطول «فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط»: أي حسبي حسبي -ويتعذر حمله على القدم بمعنى الجارحة، وعلى صفة زائدة بكونه قدمًا لا كأقدامنا؛ لما تقدم في اليدين.

وإذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره، تعين حمله على ما هو بعيد فيه؛ وهو أنه يحتمل أنه أراد بالقدم أقدام الجبارين المرتفعين عن التكاليف؛ فإن كل من طغى، وبغى، وخرج عن ربقة التكليف يقال له: جبار، وعبر عن المجموع بلفظ الواحد كما في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

ويحتمل أنه أراد به قدم بعض الجبارين عينًا، ويكون الله -تعالى- قد ألهم النار طلب المزيد إلى حين وضع قدم ذلك الجبار المعين فيها، ويحتمل أنه أراد به ملكًا خازن النار.

الصفة الخامسة عشرة: الضحك:

وقد أثبت المشبهة صفة الضحك للباري -تعالى- تمسكًا بما روى عن النبي ﷺ أنه قال في أثناء حديث «فضحك حتى بدت نواجزه»[2] ويمتنع حمله

---

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (٢٦٥٤)، وابن حبان (٩٠٢)، والحاكم في المستدرك (٣١٧/٢) (٣١٤٠)، والترمذي (٢١٣٩) (٣٥٢٢)، والنسائي في الكبرى (١٠٨٧٠)، وفي الصغرى (١٢٦٨)، وابن ماجه (١٩٩) (٣٨٣٤)، وأحمد في المسند (١٧٣/٢) (١١٢/٣) (١٨٢/٤) (٩١/٦)، والبيهقي في الاعتقاد (١٥٢/١)، والأسماء والصفات (٥٧/١)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١٢٢٤) (٥٣٠/٢).

(٢) حديث صحيح: رواه مسلم (١٧٣/١)(١٨٦) (١١١١)، والبخاري (٢٠٥٣/٥) (٤٥٣٣)(٥٠٥٣) (٧٠٧٥) والترمذي (٢٥٩٥) (٣٧١/٥)(٢٥٩٦) (٣٢٣٨)،

على التبسم، والقهقهة بالآلات، والأدوات الجسمانية؛ لما سيأتي إبطاله في إبطال التشبيه، وعلى ضحك لا كضحكنا؛ لما تقدم؛ فلابد من التأويل.

وتأويله أن يقال: الضحك قد يطلق على ظهور تباشير النجح في كل أمر.

ومنه يقال: ضحكت الرياض إذا بدت أزهارها، وعلى هذا فقوله فضحك؛ أي بدت تباشير الخير، والنجح منه.

وقوله: «حتى بدت نواجزه»: أي ظهر كنه ما كان متوقعًا منه؛ فإن بدو النواجز قد يطلق على هذا المعنى، ومنه قول الشاعر(١):

قوم إذا البشر أبدى ناجزيه لهم ... طاروا إليه زرافات ووحدانًا

أما أن يكون المراد به الأسنان؛ فهو محال.

الصفة السادسة عشرة: الكرم:

الظواهر واردة، والإجماع منعقد على اتصاف الرب -تعالى- بالكرم.

وقد ذهب عبد الله بن سعيد: إلى أن كرمه صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات، وهو وإن كان ممكنًا، إلا أنه لا دليل عليه قطعًا، ولا ظاهرًا؛ فيمتنع الجزم به.

وعلى هذا: فما معنى اتصافه بالكرم؟ فسيأتي في شرح أسماء الله الحسنى، وليس تأويل هذه الظواهر وحملها على ما أشير إليه من المحامل بمستبعد كما حمل قوله -تعالى-: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله -تعالى- ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادلة: ٧] على معنى الحفظ، والرعاية.

وأبو داود (١١٧٣) (١/٣٠٤) وغيرهم بلفظ «أنيابه».

(١) أورده الرامهرمزي في أمثال الحديث (ص١٠٤)، وابن قدامة في المغني (٧/٣٤٣)، والجويني في الشامل (٥٦٥).

وكما حمل قوله -تعالى- على ما أخبر به نبيه ﷺ عنه أنه قال: «من أتاني ماشيًا أتيت إليه مهرولاً»[1] على معنى التطويل، والإنعام إلى غير ذلك من الظواهر.

(١) حديث صحيح: رواه مسلم (٢٦٧٥) (٢٦٨٧)، والبخاري (٦٧٩٠) (٧٠٩٨)، والترمذي (٣٦٠٣)، وابن ماجه (٣٨٢١)، وأحمد في المسند (٣/٤٠، ١٢٢)، والطبراني في الكبير (٦١٤١)، وفي الأوسط (١٧١٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٧/٢) (٣٩٠/٥)، وابن منده في الإيمان (٢١٩/١)، والبخاري في خلق أفعال العباد (٩٤/١)، وابن المبارك في الزهد (٣٦٦/١).

المسألة التاسعة

في أن الصفة هل هي نفس الوصف أم غيره؟

وقد اختلف في ذلك:

فذهبت المعتزلة: إلى أن الصفة هي نفس الوصف، والوصف خبر المخبر عمن أخبر عنه بأمر ما كقوله: إنه عالم، أو قادر، أو أبيض، أو أسود، ونحوه، وأنه لا مدلول للصفة، والوصف إلا هذا.

واحتجوا على ذلك: بأنه لو خلق الله -تعالى- العلم، والقدرة، أو غير ذلك لبعض المخلوقين؛ لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفًا. ولو كان العلم والقدرة صفة؛ لصح تسمية خالقه واصفًا، كما يصح تسمية خالق الحركة محركًا، ولو أخبر عنه أنه عالم، أو قادر، أو غير ذلك؛ صح تسميته واصفًا، والصفة يجب أن يكون ما يكون بها الواصف واصفًا، وليس على هذا النحو غير القول، والإخبار.

وإذا ثبت أن الوصف هو القول، والإخبار؛ فالعرب تقول: الوصف والصفة بمعنى واحد: كالوجه والجهة، والوعد والعدة، والوزن والزنة.

وإذا كان الوصف هو القول؛ فالصفة هي القول؛ لكونها في معناه.

وأما معتقد أهل الحق من الأشاعرة، وغيرهم: فهو أن الوصف هو القول الدال على الصفة، والصفة هي المعنى القائم بشيء ما: كالعلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك.

وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: ما اشتهر في لسان العرب أن الصفة النفيية منقسمة إلى: خلقية لازمة، وغير خلقية، وفسروا الخلقية بالسواد والبياض؛ ونحوه. وغير الخلقية: ما كان مكتسبًا من العلوم وغيرها؛ وهو دليل صحة إطلاق الصفة على المعنى.

الثاني: هو أن العقلاء متفقون على صحة إطلاق القول بأن العلم صفة فلان، والجهل صفة فلان، وأن العدل، والأفضال، والإحسان صفات لله -تعالى-.

الثالث: إجماع العقلاء على أن من اتصف بصفة، لا تزايله تلك الصفة بإخبار المخبرين، وعدم إخبارهم، ولو كانت الصفة هي الإخبار؛ لما كان كذلك.

الرابع: هو أنه لو لم تكن الصفة هي المعنى؛ بل القول والإخبار، لما كان الرب تعالى متصفًا في الأزل بصفات الإلهية، والجلال؛ لعدم المخبرين، والواصفين؛ وهو خرق لإجماع المسلمين.

والقول بأنه لو كانت الصفة هي المعنى القائم بالشيء، لسمى خالقه واصفًا؛ ليس كذلك؛ إذ ليس اشتقاق اسم الواصف من الصفة؛ بل من الوصف؛ وهو الإخبار عن الصفة، ولو كان اشتقاق اسم الواصف من خلق الصفة؛ لسمى الرب -تعالى- عالمًا بخلقه للعلم الحادث، ومستطيعًا؛ بخلقه للاستطاعة الحادثة؛ وهو محال.

وعلى هذا: فلا نسلم أن اسم المحرك مشتق من الحركة؛ بل من التحريك.

وقول العرب: الوصف، والصفة بمنزلة واحدة إن صح؛ فجوابه من وجهين:

الأول: أنه أمكن أن يقال: معناه تنزيل الصفة منزلة الوصف في المصدرية، وإن كانت الصفة خارجة عن قياس المصادر؛ ولهذا يقال: وصفته صفة، ووصفته وصفًا، ومثل ذلك سائغ في اللسان، ومنه قوله -تعالى- ﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ﴾ [نوح: ١٧]، وإن كان المصدر المنقاس فيه الإنبات، ومن ذلك قولهم: كتب كتابًا، والمصدر المنقاس كتابة.

الثاني: أنه أمكن أن يقال معنى قولهم: الوصف، والصفة بمترلة واحدة: أي أن الوصف صفة للواصف المخبر لقيامه به، وبالجملة فالبحث في هذه المسألة لغوي، لا معنوي.

المسألة العاشرة
في أن الصفة هل هي نفس الموصوف أم غيره؟
وأن الصفة هل لا توصف أم لا؟

أما أن الصفة هل هي نفس الموصوف، أو غيره؟

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري، وعامة الأصحاب أن من الصفات ما هي عين الموصوف: كالوجود.

ومنها ما هي غيره: وهي كل صفة أمكن مفارقتها بالموصوف: كصفات الأفعال: من كونه خالقًا، ورازقًا، ونحوه. ومنها ما لا يقال: إنها عين الموصوف، ولا غيره: وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها للموصوف بوجه ما: كالعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات النفسانية لله - تعالى- بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما.

وعلى هذا: فكما أن الصفة التي لا تفارق ليست هي عين الموصوف، ولا غيره؛ فكذلك الصفات النفسانية بعضها مع بعض ما لم يصح انفكاك بعضها عن بعض؛ فلا يقال: إن بعضها عين الصفة الأخرى، ولا غيرها.

أما أنها ليست هي هي؛ فلأن المفهوم منها غير متحد قطعًا.

وأما أنها ليست غيرها؛ فلعدم الانفكاك، وحاصل النزاع في هذا لا يرجع إلا إلى اصطلاح لفظي لاحظ له في المعنى.

وأما أن الصفة، هل توصف؟

فالذي عليه اتفاق العقلاء: أن الصفات لا يمتنع وصفها بصفات أنفسها؛ لكونها موجودة، وثابتة، وغير ذلك.

وإنما الخلاف بينهم في وصف الصفات بصفات معللة بمعنى زائد عليها.

فذهب عبد الله بن سعيد: إلى أن الصفات لا توصف بمثل هذه الصفات،

فلا توصف صفات الرب -تعالى- بكونها باقية، ولا قديمة -وإلا كانت باقية ببقاء، وقديمة بقدم.

ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى؛ وهذا مما لا سبيل إليه مع استمرار صفات الله تعالى فيما لا يزال، وكونها لا أول لها؛ بل الحق إنما هو وصفها بكونها قديمة، وباقية.

وأما كونها موصوفة بالبقاء، والقدم أو غير موصوفة به؛ فقد سبق تحقيقه بما فيه مقنع، وكفاية.

المسألة الحادية عشرة

في تعلق الصفات بمتعلقاتها وأنه ثبوتي أو عدمي

والمناسب لأصول أصحابنا أن مفهوم تعلق العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه معلومًا به، وأن تعلق القدرة بالمقدور، لا يزيد على حصول المقدور بالقدرة.

وعلى هذا في كل مضافين، ومن نازع زعم أن تعلق القدرة بالمقدور أمر ثبوتي زائد على حصول المقدور بالقدرة، وأن تعلق العلم بالمعلوم أمر ثبوتي زائد على كون المعلوم معلومًا بالعلم.

احتج الأصحاب بأنه لو كان تعلق القدرة بالمقدور أمرًا ثبوتيًا، وله وجود في الأعيان لم يخل: إما أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته.

لا جائز أن يكون واجبًا: وإلا لما افتقر إلى غيره في وجوده والتعلق إذا كان صفة وجودية؛ فهو مفتقر إلى الموصوف به؛ فلا يكون واجبًا لذاته؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكنًا: وعند ذلك فلابد له من مؤثر، والكلام في تعلق ذلك المؤثر به كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل، أو الدور.

وهذه المحالات إنما لزمت من كون التعلق ثبوتيًا في الأعيان؛ فالقول به ممتنع.

فإن قيل: لا نزاع بين العقلاء في المغايرة بين ذات القدرة، والمقدور، والعلم، والمعلوم، وأن القدرة متعلقة بالمقدور، والعلم بالمعلوم، ولولا ذلك لما تحقق وجود المقدور، ولما كان المعلوم معلومًا.

وهذا التعلق ليس هو نفس القدرة، ولا نفس المقدور، ولا نفس العلم، ولا نفس المعلوم؛ بدليل صحة العلم بكل واحد من هذين المتعلقين مع الجهل بما بينهما من التعلق؛ والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

وإذا كان التعلق زائدًا على المتعلقين فلا يخلو؛ إما أن يكون ثبوتيًا، أو نفييًا.

لا جائز أن يكون نفييًا؛ فإن نقيض التعلق لا تعلق، ولا تعلق في نفي بدليل صحة اتصاف العدم المحض به، فالتعلق ثبوتي.

وهو إما أن يكون كذلك في نفس الأمر، أو لا يكون كذلك في نفس الأمر.

لا جائز أن لا يكون كذلك في نفس الأمر؛ إذ هو خلاف ما الكلام فيه؛ إذا الكلام إنما هو مفروض فيما إذا تعلقت القدرة بالمقدور، والعلم بالمعلوم حقيقة في نفس الأمر، لا في فرض الفارض، وتقدير المقدر، وسواء كان ذلك معلومًا لنا، أو مجهولاً.

وإذا كان كذلك في نفس الأمر؛ فلا معنى لكونه موجودًا في الأعيان إلا هذا.

قلنا: أما التغاير بين ذات القدرة، والمقدور، والعلم، والمعلوم كذا في كل مضافين؛ فمسلم، غير أنا لا نسلم أن الإضافة، والتعلق بين العلم، والمعلوم، والقدرة والمقدور يزيد على حصول المقدور بالقدرة، وكون المعلوم معلومًا بالعلم، وعلى هذا النحو في كل مضافين، وإذا كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى له إلا حصول المقدور بالقدرة؛ وتعلق العلم بالمعلوم لا معنى له، غير كون المعلوم معلومًا بالعلم، وذلك لا يفضي إلى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زائدًا عليه.

وعلى هذا فلا مانع من تعلق الصفة بمتعلقها في حالة دون حالة من غير تسلسل، ولا تغير في ذات الصفة، وإن تغير التعلق والمتعلق.

النوع الثالث
فيما يجوز على الله تعالى

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
في أن حقيقة واجب الوجود هل هي الآن معلومة أم لا؟

وقد اختلف فيه: فقال بعض المتكلمين من أصحابنا، ومن المعتزلة: العلم بحقيقته في الآن حاصل، ومنهم من منع ذلك.

ثم اختلف القائلون بالمنع في أنه: هل يجوز أن تصير حقيقته معلومة؟ فمنهم من منع أيضًا: كالفلاسفة، وبعض أصحابنا: كالغزالي، وإمام الحرمين.

ومنهم من توقف: كالقاضي أبي بكر، وضرار بن عمرو.

واحتج القائلون بالمنع مطلقًا بحجج أربع:

الحجة الأولى: أن حقيقته غير متناهية؛ والعقل متناه، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي؛ محال.

الحجة الثانية: هو أنه ذاته وحقيقته مخالفة بذاتها لسائر الحقائق، والذوات، وكل ما نعلمه منه: ككونه موجودًا، وعالمًا، وقادرًا، ومريدًا إلى غير ذلك من الصفات؛ فغير مانع من وقوع الاشتراك فيها؛ ولهذا يفتقر بعد معرفة ما له من صفات إلى بيان وحدانيته، وإذا كانت ذاته مانعة من وقوع الاشتراك فيها، وكل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه؛ فذاته غير معلومة.

الحجة الثالثة: أن طريق معرفة واجب الوجود، إنما هو وجود الممكنات، ووجوب إسنادها إلى موجود واجب؛ قطعًا للتسلسل، والدور، وليس في ذلك ما يدل على كنه حقيقته، ومعرفة ماهيته، وكل ما ندركه منه بعد ذلك؛ فلا يخرج عن الصفات الخارجة عن الذات: كصفات النفس من العلم،

والقدرة، ونحوه.

أو الصفات الإضافية: ككونه خالقًا، مبدئًا، ونحوه. أو الصفات السلبية، ككونه ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض، ونحوه. وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة؛ فكانت غير معلومة.

الحجة الرابعة: قوله -تعالى-: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠]، وأما القائلون بكونها معلومة؛ فقد احتجوا بأن قالوا:

لا خفاء بجواز الحكم على ذاته بإثبات صفات الكمال، وسلب صفات النقص؛ وهذا الحكم فرع تصور المحكوم عليه؛ فإن ما لا يكون متصورًا في العقل لا يكون مصدقًا بإثبات حكم له، أو سلبه عنه.

وعلى هذا: فمن قال إن ذاته غير معلومة؛ يلزمه من هذا الحكم التصديقي أن تكون ذاته معلومة، ثم اعترضوا على حجج المذهب الأول:

أما الحجة الأولى: فإنها منقوضة بتعلق العلم بوجوده؛ فإنه غير متناه. وسواء قلنا هو نفس الذات، أو زائد عليها، ومع ذلك لم يمنع من تعلق العلم به، وكذلك سائر صفاته النفسانية؛ عند المعترف بها.

وأما الحجة الثانية: فقالوا: لا نسلم أن كل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه؛ فإن وجوده معلوم بموافقة الخصم ههنا، وبالدليل على ما سبق؛ وهو مانع من وقوع الاشتراك فيه، كما سلف في النوع الأول.

وأما الحجة الثالثة: فحاصلها يرجع إلى إبطال مدرك من المدارك.

وليس في ذلك ما يدل على إبطال كل مدرك، ونفي باقي المدارك بعدم الاطلاع عليها مع البحث عنها؛ غير يقيني، كما سبق.

كيف: وأنه إذا اعترف بأن الطريق المذكور موصل إلى العلم بوجود واجب الوجود؛ فقد بينا في النوع الأول: أن ذاته وجوده، ووجوده ذاته؛ فإذا كان وجوده معلومًا؛ كانت ذاته معلومة.

وأما الآية: فلا حجة فيها؛ فإن قوله -تعالى-: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]: أي من الأمور الغيبية، والضمير في قوله -تعالى-: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠] عائد إلى معلوم الله -تعالى- مما بين أيديهم، وما خلفهم من الأمور الغيبية، لا إلى الله تعالى.

وأما نحن فنقول:

لا شك أنه معلوم الوجود؛ فإن كان الجوهر هو نفس الذات؛ فالذات معلومة، وإن كان زائدًا على الذات؛ فالحكم بأن وجوده زائدًا على ذاته، حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم عليه.

وعلى كلا التقديرين؛ فيجب أن تكون ذاته متصورة.

ثم تصور الشيء تارة يكون بتصور ذاتياته، ومقوماته، إن كان مركبًا.

وتارة بتصور خواصه، ولوازمه. وسواء كان مركبًا، أو بسيطًا، لكن ذات واجب الوجود بسيطة غير مركبة كما يأتي؛ فتصورها لا يكون بالطريق الأول؛ بل بالثاني.

وعلى هذا: فمن قال إنها متصورة بالطريق الثاني؛ فقد قال حقًا، ومن قال إنها غير متصورة بالطريق الأول؛ فقد قال حقًا.

وأما إن وقع النزاع بالنفي، والإثبات على أحد الطرفين؛ فالنافي في الطريق الأول: مصيب، وفي الثاني: مخطئ، والمثبت بعكسه.

المسألة الثانية
في رؤية الله تعالى(١)

وتشتمل على مقدمة وفصلين:

أما المقدمة: فنقول: قد بينا الإدراكات، ومعناها في مسألة: السمع والبصر لله -تعالى- فلابد من الإشارة إلى متعلقاتها من المدركات، واختلاف المتكلمين فيها، وما هو المختار.

أما الرؤية: فيصح تعلقها بكل موجود عند أئمتنا، وأن المصحح للرؤية الوجود، على ما يأتي. إلا عبد الله بن سعيد؛ فإنه نقل عنه أنه قال: لا تتعلق الرؤية بغير القائم بنفسه.

وأما الصفات: فلا تتعلق بها حتى قال: من رأى جسمًا أسودًا، فما رأى سواده؛ بل المرئي: كونه أسود، وكذلك المسموع؛ هو المتكلم دون الكلام.

وذهب أكثر المعتزلة: إلى أن المدرك إنما هو الأجسام، والألوان، لا غير.

وذهب بعضهم، وكثير من الكرامية: إلى أن المدرك ليس غير الألوان.

واتفقت المعتزلة: على استحالة رؤية العلوم، والقدر، والإرادات، والروائح، والطعوم شاهدًا، وغائبًا.

واتفق العقلاء: على استحالة رؤية المعدوم، غير السالمية فإنهم جوزوا رؤيته.

وأما الهواء: فقد اختلفوا في رؤيته.

---

(١) انظر: تلبيس إبليس (ص٢١٥)، شرح العقيدة الطحاوية (١/٢١١، ٢٣٦)، تبيين كذب المفتر (ص١٢٠، ١٢٩، ١٥٦)، صريح السنة (ص٢٠)، مقالات الإسلاميين (ص١٥٧، ٢١٥، ٢٩٨، ٤٣٩)، والإبانة للأشعري (ص١٤، ٣٥، ٤٣، ٤٥، ٤٧)، الفصل في الملل والنحل (٣/٣)، منهاج السنة (٢/٣٣٢) (٣/ ٣٤١)، العقيدة الأصفهانية (ص٨٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/٧٣، ٤٠٢)، رؤية الله للدارقطني (ص٢٤، ٨٧)، المواقف (٣/١٩٦)، وأصول الدين (ص١١٦).

فمنهم من قال: هو مرئي الآن ليلاً، ونهارًا، كأكثر أصحابنا.

ومنهم من منع ذلك مطلقًا: كالمعتزلة.

ومنهم من جوز ذلك ليلاً، لا نهارًا: وكل ما صح أن يرى؛ فهو مرئي لكل راء؛ خلافًا للقاضي أبي بكر، وبعض المعتزلة.

أما القاضي: فإنه قال: الرؤية المخلوقة لزيد لا يراها، ويجوز أن يراها غيره.

وأما بعض المعتزلة: فإنهم قالوا: ذات الله -تعالى- مرئية له غير مرئية لمن سواه، وكذلك فناء الجواهر مرئي لله -تعالى- دون المخلوقين.

ومنهم: من طرد المنع من الرؤية في هاتين الصورتين مطلقًا.

أما صحة تعلق الرؤية بكل موجود على أصل أصحابنا: فمبنى على أن مصحح الرؤية هو الوجود؛ فإن صح ذلك - على ما سيستقصي الكلام فيه في رؤية الله -تعالى- فهو الحجة على مذهبهم، وإبطال مذاهب المخالفين في امتناع رؤية بعض الموجودات، والقائلين برؤية بعض المعدومات.

وعلى هذا فمن قال بالأحوال من أصحابنا؛ فلا سبيل إلى كونها مرئية عنده -وإن كانت ثابتة- ضرورة عدم المصحح لرؤيتها، وهو الوجود؛ إذ هي غير موجودة، ولا معدومة.

والذي يخص المنكرين رؤية الألوان، والصفات: كعبد الله بن سعيد: ما يجده كل عاقل من نفسه من إدراك السواد، والبياض، وغير ذلك من الألوان. ولو ساغ إنكار ذلك؛ لساغ إنكار كل مشاهد مرئي؛ ولا يخفي ما فيه من المحال.

ولعله لم يرد ما هو الظاهر من كلامه؛ بل لعله أراد به أن الصفات لا تدرك على حيالها عند فرض قيامها بالمحل؛ بل المحل يدرك على سواده، وبياضه.

والذي يخص إبطال مذهب من يرى أن المرئي ليس غير الألوان أمور ثلاثة:

الأول: أن كل عاقل يعلم من نفسه رؤية أشكال الأجسام، ومقاديرها. كما يعلم من نفسه رؤية ألوانها، ولو ساغ إنكار ذلك؛ لساغ إنكار رؤية الألوان؛ لعدم الفرق.

الثاني: أنا ندرك بالضرورة كون الأجسام في بعض الجهات دون البعض؛ وليس ذلك من الألوان في شيء.

الثالث: هو أنا ندرك وجود الأجسام المقبلة على بعد، ولا ندرك ألوانها إلا على قرب؛ والمدرك غير ما ليس بمدرك.

وأما أن الهواء مرئي: فلا يخفى جوازه إن صح أن المصحح للرؤية هو الوجود؛ إذ هو موجود.

وأما أنه مرئي في وقتنا هذا: فقد استدل عليه بما نراه من اختلاف الأحوال عند طلوع الشمس، وغروبها، وانبساط شعاع الشمس على الأرض، وتقلص الظل إلى ما قبل الزوال، وازدياد الفيء فيما بعد النزول؛ مع بقاء الأرض على لونها في جميع الأحوال.

وإذا ثبت اختلاف الألوان في هذه الأحوال، وتعذر عوده إلى لون الأرض؛ لبقائها مع اختلاف الأحوال على ما هي عليه من اللون المرئي لنا؛ تعين عوده إلى الهواء وعلى حسب شروق النير على الهواء وغروبه. يرى الهواء تارة مضيئًا، وتارة ظلمًا. وهذا دليل على أن لون الهواء لذاته أسود مظلم، وما له من الإضاءة؛ إنما هو سبب شروق الشمس عليه، أو غيرها من النيرات.

ولقائل أن يقول:

لا مانع أن يقال: بأن ما نراه من الألوان عند انبساط الشمس على وجه الأرض، ونقصان الظل، وتقلص الشمس، وازدياد الفيء؛ إنما هو لون تكتسبه الأرض بسبب انبساط الشمس، وتقلصها غير ما لها من اللون في نفسها، لا أنه لون الهواء.

ثم وإن سلم أنه لون الهواء؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من رؤية لون الشيء؛ رؤية ذلك الشيء على ما ذهب إليه بعض أصحابنا. وإن خالف فيه أكثر المعتزلة، وكثير من أصحابنا ولعله الأظهر على أصول أصحابنا نظرًا إلى أن المصحح للرؤية إنما هو الوجود؛ واللون موجود؛ فلا يتوقف في رؤيته على رؤية محله.

وربما عضد من نفي رؤية الهواء: بأنه لو كان مرئيًا؛ لميز الرائي بين الراكد منه والجاري: كالماء؛ واللازم ممتنع.

وأيضًا: فإنه لو كان مرئيًا، لما خالف فيه قوم لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب، والخطأ.

وقد خالف في ذلك أكثر المعتزلة وأكثر أهل الحق من المتكلمين؛ وهم قوم لا يحصرهم عدد، ولا يتصور من مثلهم التواطؤ على الخطأ عادة؛ بخلاف السوفسطائية.

وأما حجة من احتج على رؤية الهواء ليلاً؛ فما نراه عليه من السواد، والظلمة؛ وإليه ميل القاضي أبي بكر.

ولقائل أن يقول:

إنا لا نسلم رؤية الشيء في الليل المدلهم، ولهذا فإن الإنسان لا يجد تفرقة في الليل المدلهم بين حالة كونه مغمض العين، وبين حالة فتحها؛ وهو غير راء حالة تغميض العين؛ فكذلك حالة فتحها. ولو كان رائيًا في إحدى الحالتين دون الأخرى؛ لأحس بالفرق ضرورة؛ هذا ما يتعلق بالرؤية.

وأما باقي الإدراكات: فعلى أصل الشيخ أبي الحسن أن المصحح للإدراك هو الوجود، فكما أن الرؤية عامة لكل موجود؛ فكذلك كل إدراك يعم كل موجود.

وذهب عبد الله بن سعيد، والقلانسي، وكثير من أصحابنا: إلى أن باقي

الإدراكات لا تعم كل موجودًا؛ بل إدراك السمع يختص بالأصوات، والشم بالروائح، والذوق بالطعوم، واللمس بالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وما يتركب من هذه الكيفيات الملموسة؛ مصيرًا منهم إلى أنه لا علة جامعة بين جميع المرئيات على وجه يطرد؛ وينعكس غير الوجود.

وأما في إدراك السمع فقالوا: العلة المصححة له الجامعة لجميع أنواع المسموعات على وجه يطرد، وينعكس؛ إنما هو الصوت وفي إدراك الشم الرائحة، وفي إدراك الذوق الطعم، وفي إدراك اللمس؛ الكيفية الملموسة، وهو ظاهر بين؛ ولعله الأظهر.

وربما قيل في تحقيق الفرق بين الرؤية، وباقي الإدراكات: أن الرؤية لا تستدعي اتصال المرئي بالمدرك بخلاف باقي الإدراكات؛ فإنها لا تتم دون اتصال المدرك بالمدرك؛ فلذلك خصت و لم تعم.

وقد أجاب عنه بعض الأصحاب: بأن الاتصال في باقي الإدراكات غير معتبر.

أما الطعم: فلأن من دلك أسفل قدميه بالحنظل مرارًا؛ أحس بالمرارة في حلقه مع عدم الاتصال.

وأما في الرائحة: فما نراه من شم المسك الأزفر على بعد من غير اتصال.

وأما في الملموسات: فما نجده من الحس بحرارة النار عند القرب منها، وبرد الثلج عند القرب منه من غير اتصال.

وهو غير سديد؛ إذ أمكن أن يقال: سبب الذوق؛ إنما هو نفوذ طعم الحنظل في المسام البدنية إلى الحلق. وفي الشم بسبب ما يحمله الهواء من الأجزاء اللطيفة من ذي الرائحة إلى المشم، حتى إنه لو كان المشموم في شيء لا مساس فيه، وهو مسدود سدًا مهندمًا؛ لما أدركت رائحته، أو أن ذلك

بسبب خلق الله -تعالى- الرائحة في الهواء المجاور لذي الرائحة الواصل إلى المدرك، وكذلك فإن المدرك حره، وبرده عند القرب من النار، والثلج؛ إنما هو حر الهواء المسخن بالنار، وبرد الهواء المبرد بالثلج؛ بل الأقرب في دفع ما قيل من الفرق أنه وإن وجد الإدراك لهذه الأمور عند الاتصالات؛ فليس إلا بحكم جري العادة.

وأما أن يكون ذلك شرطًا في الإدراك فلا، على ما بيناه في مسألة السمع والبصر لله -تعالى-.

ثم ما ذكروه وإن كان ظاهرًا في الإدراك بالذوق، واللمس؛ فغير ظاهر في السمع والشم.

وعلى هذا فإن قلنا بتعلق كل إدراك بكل موجود على ما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري؛ فليس ذلك مما يوجب اتحاد الإدراك كما في العلم؛ إذ ليست جهة التعلق في الكل واحدة؛ بل مختلفة على ما يجده كل عاقل من نفسه عند إدراكه للشيء بالسمع، والبصر، وغير ذلك من الإدراكات. وهذا بخلاف العلم؛ فإن جهة تعلقه بجميع المعلومات واحدة؛ وهو معرفة المعلوم على ما هو عليه، وذلك مما لا يختلف فيه تعلق العلم بالشيء وضده؛ فلذلك كانت الإدراكات مختلفة دون العلم، واتحاد المتعلق؛ مع اختلاف جهة التعلق؛ لا يوجب اتحاد الإدراكات بدليل العلم، والقدرة، والإرادة، فإنها لما اختلفت جهة تعلقها؛ كانت مختلفة. وإن كان متعلقها واحدًا، ومما يتصل بهذه المقدمة إدراك الكون باللمس.

وقد اختلف فيه أصحابنا: فأنكره بعضهم، وأوجبه آخرون؛ وهو الأظهر؛ فإن كل عاقل يجد من نفسه إدراك الجسم متحركًا، وساكنًا ومجتمعًا، ومفترقًا باللمس؛ وإن كان مغمض العين.

وإذا عرفت الإدراكات، ومتعلقاتها؛ فالإدراك الحادث هل يتعلق بمدركين،

أو لا يتعلق إلا بمدرك واحد؟ وإن الإدراكين المتعلقين بمدركين مختلفين، مختلفان. وأن الإدراكات المختلفة هل تقوم بمحل واحد؟ وأنه هل يتصور إدراك بلا مدرك؟ فالكلام فيه على ما سبق في العلوم.

الفصل الأول

في جواز رؤية الله تعالى عقلاً

والذي عليه إجماع الأئمة من أصحابنا أن رؤية الله -تعالى- غير ممتنعة عقلاً؛ بل هي جائزة في الدنيا، والأخرى، وهل الرؤية في الدنيا جائزة سمعًا؟ فمما اختلف فيه.

فجوزه بعض مثبتي الرؤية؛ وأنكره آخرون.

وذهب بعض من أثبت جواز الرؤية إلى امتناعها في الدنيا، وهل يجوز إطلاق القول بأن الله -تعالى- يجوز أن يكون مدركًا؟

فذهب القلانسي، وعبد الله بن سعيد: إلى المنع من ذلك، وجوزه باقي أصحابنا، وهل يجوز أن يرى في المنام؟ فجوزه بعض المثبتة للرؤية، وأنكره آخرون.

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية، وإن لم تكن رؤية حقيقية، ولا خلاف بين أصحابنا أن الله -تعالى- يرى نفسه وجوبًا.

وأما المعتزلة، والخوارج، وجماعة من الرافضة: فقد أجمعوا على امتناع رؤية الباري عقلاً لذوي الحواس، واختلفوا في رؤية الله -تعالى- لنفسه، فذهب الأكثرون إلى المنع من ذلك، وجوزه الأقلون.

وقد احتج المثبتون لجواز الرؤية بحجج عقلية، وسمعية.

أما الحجج العقلية فأربع:

الحجة الأولى: وهي معتمد القاضي أبي بكر، وأكثر الأئمة

وها نحن نذكرها بزيادة تحرير، وتقرير؛ فنقول: قد بينا في المقدمة أن الأجسام والألوان مرئية؛ فالأجسام، والألوان مشتركة في صحة تعلق الرؤية بها، وصحة تعلق الرؤية بها يستدعي مصححًا.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنه لو كانت الأجسام معدومة؛ لاستحال أن تكون

مرئية، ومدركة بالاتفاق منا، ومن المعتزلة، ومن كل محصل؛ فحيث استحال تعلق الرؤية بها حال عدمها، وصح مع وجودها؛ لزم أن يكون ذلك المخصص، وإلا لعم الحكم نفيًا، أو إثباتًا؛ وذلك المخصص هو المعني بالمصحح.

ولا يخفى أن بين الأجسام والألوان اتفاقًا، وافتراقًا؛ فالمصحح: إما أن يكون ما به الاتفاق، أو ما به الافتراق، أو مجموع الأمرين.

لا جائز أن يكون المصحح للرؤية ما به الافتراق، أو ما به الاتفاق والافتراق معًا؛ وإلا كان الحكم الواحد المشترك بين المختلفات؛ معللاً بعلل مختلفة؛ وهو محال.

وذلك لأن كل واحدة من العلتين: إما أن تستقل بالتصحيح، أو إحداهما دون الأخرى، أو أنه لا استقلال لكل واحدة منهما.

فإن كان الأول: فلا معنى لكون العلة مستقلة بالتصحيح إلا أنها هي المصححة دون غيرها، فإذا قيل كل واحدة مستقلة بالتصحيح؛ لزم منع عدم استقلال كل واحدة منهما.

وإن كان الثاني: فالمصحح أحد العلتين دون الأخرى، ثم يلزم منه صحة الرؤية في المحل المختص بتلك العلة، وعدم صحة الرؤية في المحل الذي لم توجد فيه تلك العلة؛ وهو محال.

وإن كان الثالث: فيلزم منه صحة الرؤية لكل واحد من المحلين المختلفين؛ ضرورة عدم استقلال ما اختص به بالتصحيح؛ فلم يبق إلا أن يكون المصحح ما به الاتفاق لا غير، وما به الاتفاق: إما أن يكون عدمًا، أو وجودًا.

لا جائز أن يكون المصحح ما به الاتفاق من الأعدام، والسلوب لوجهين:

الأول: أن العدم لا يصلح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية؛ فإن كون العلة موجبة صفة إثبات للعلة، والعدم المحض لا يتصف بالصفات

الإثباتية؛ فلم يبق إلا أن تكون العلة المصححة وجودية.

الثاني: أن العدم لا اختصاص له بمحل دون محل، ويلزم من ذلك أن يكون مصححًا للرؤية بالنسبة إلى كل محل مجهول؛ وهو محال.

وما به الاتفاق بين الأجسام والألوان من الصفات العامة الوجودية، ليس إلا الوجود، والحدوث.

والحدوث لا يجوز أن يكون هو المصحح لثلاثة أوجه:

الأول: أنه يصح رؤية الأجسام في حال بقائها، ولا حدوث في حالة البقاء.

الثاني: أنه لا معنى للحدوث، إلا سبق الوجود بالعدم، أي أنه لم يكن؛ فكان، أو أنه مما لا يتم وجوده بنفسه، وهذه أعدام، والعدم لا يكون علة على ما تقدم، ولا جزء من العلة؛ لأن جزء العلة لابد وأن يكون مؤثرًا مع الجزء الآخر، والتأثير صفة إثبات؛ فلا يكون صفة للعدم المحض.

الثالث: أنه لو كان المصحح هو الحدوث؛ فيلزم على أصول المعتزلة صحة رؤية العلوم، والقدر، والإرادات. وكذلك الطعوم، والروائح؛ لكونه حادثة؛ وهو خلاف أصولهم؛ فلم يبق إلا يكون المصحح هو الوجود، والوجود متحقق في حق الله -تعالى- ويلزم من ذلك صحة الرؤية عليه؛ ضرورة الوجود المصحح.

فإن قيل: لا نسلم اشتراك الأجسام والألوان في صحة الرؤية، وما المانع من أن يقال: الألوان غير مرئية؟ كما هو مذهب عبد الله بن سعيد من أصحابكم؛ حيث ذهب إلى أنه لا يرى غير القائم بنفسه، أو أن الجسم غير مرئي؛ كما هو مذهب بعض المعتزلة، وأكثر الكرامية؟

قولكم: في المقدمة: إنا لا نشك في رؤية أشكال الأجسام، ومقاديرها وكونها في بعض الجهات دون البعض؛ فغايته أنه دليل على أن المدرك عرض

آخر؛ وليس في ذلك ما يدل على كون الجسم مرئيًا.

سلمنا صحة رؤية الأجسام والألوان؛ ولكن لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي؛ وما ليس بثبوتي؛ فلا يحتاج إلى التعليل.

أما أن الصحة ليست أمرًا ثبوتيًا؛ فلأنه لا معنى لصحة الرؤية إلا إمكان الرؤية. والإمكان ليس بثبوتي؛ وبيانها من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الإمكان نقيضه لا إمكان، ولا إمكان عدم لصحة اتصاف العدم الممكن به، ولو كان صفة ثبوتية؛ لكان صفة للعدم المحض، والنفي الصرف؛ وهو محال.

الثاني: هو أن الحادث قبل حدوثه متصف بالإمكان، فلو كان الإمكان صفة وجودية، فإما أن يكون صفة للحادث، أو لغيره.

لا جائز أن يكون صفة للحادث؛ وإلا كان الصفة الوجودية لما ليس بموجود.

ولا جائز أن يكون صفة لغير الحادث؛ وإلا لما وصف الحادث به، كما لا يوصف المحل بكونه أسود بسواد قائم بغيره.

الثالث: أنه لو كان الإمكان صفة وجودية: فإما أن يكون واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته، أو ممكنًا لذاته.

لا جائز أن يكون واجبًا لذاته: وإلا لما كان صفة لغيره.

ولا جائز أن يكون ممكنًا، وإلا كان ممكنًا بإمكان آخر؛ ولزم التسلسل. فلم يبق إلا أن يكون ممتنع الوجود لذاته وهو المطلوب.

وإذا ثبت أن صحة الرؤية ليس أمرًا ثبوتيًّا فما ليس بثبوتي إلى عِلَّة؛ لأن العلة: إما وجودية، أو عدمية.

فإن كانت وجودية: فإما قديمة، أو حادثة.

فإن كانت قديمة؛ فهو ممتنع؛ لأن القديم لا تخصص له بعدم دون عدم؛

فيجب أن يكون علة لكل معدوم، وأن لا يزول الإعدام أبدًا؛ ضرورة أن العلة الموجبة لها موجودة قديمة، وأن القديم الموجود لا يزول كما يأتي تحقيقه، وإنه يلزم من دوام العلة دوام معلولها.

وإن كانت العلة الموجودة حادثة؛ فهو محال؛ لأن العدم الذي هو معلولها سابق عليها؛ والمعلول لا يسبق العلة، وإن كانت العلة عدمية؛ فهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول، والثاني: ما سبق في تقرير الدليل.

والثالث: أن الأعدام من حيث هي أعدام متساوية، بخلاف الذوات الموجودة، فلو كان العدم علة للعدم؛ لكان أحد المتساويين علة للآخر؛ وليس هو أولى من العكس.

سلمنا أن صحة الرؤية أمر ثبوتي؛ ولكن لا نسلم أن كل أمر ثبوتي لشيء يجب أن يكون معللاً.

قولكم: إنه لو كانت الأجسام، والألوان معدومة استحال أن تكون مرئية. لا نسلم ذلك، وما المانع من كون المعدوم مرئيًا كما ذهب إليه السالمية؟ ولا سيما على أصلكم من حيث أن الإدراك نوع من العلم والمعدوم معلوم؛ فلا يمتنع تعلق الإدراك به.

سلمنا استحالة رؤية المعدوم؛ ولكن لم قلتم إن رؤية الأجسام، والألوان المعللة؟

قولكم: لو لم يختص بمعنى توجب صحة رؤيتها، لما اختصت بالرؤية بل عم الحكم نفيًا، أو إثباتًا.

قلنا: هذا منتقض بصور.

الصورة الأولى: أن اختصاص محل الحكم بالعلية، أمر زائد على المحل، وعلى نفس العلة، ومع ذلك فإنه لا يستدعي مخصصًا آخر، وإلا لتسلسل

الأمر إلى غير النهاية؛ وهو محال.

الصورة الثانية: أن اختصاص العلة بكونها علة للحكم أمر زائد عليها، وعلى المعلول أيضًا، ومع ذلك فلا يستدعي مخصصًا نفيًا للتسلسل.

الصورة الثالثة: أن المعلومية، والمذكورية حكم زائد على ذات المذكور والمعلوم، وليس بمعلل؛ لأنه يعم الوجود، والعدم؛ فلو كان معللاً: فإما أن يعلل بصفة إثبات، أو نفي.

فإن علل بصفة إثبات: انتقض بكون المعدوم معدومًا، ومذكورًا.

وإن علل بصفة عدم: انتقض بكون الموجود معلومًا، ومذكورًا.

كيف وأن العدم لا يصلح أن يكون علة على ما تقدم، وكذلك الكلام في المقدور، والمراد أيضًا.

الصورة الرابعة: أن اختصاص المحل بالسواد، والبياض، وغير ذلك من الأعراض صفة إثباتية زائدة على ذات المحل، وقد اختص به عما ليس بذي سواد، ولا بياض، ومع ذلك فإنه غير معلل؛ وإلا لزم التسلسل.

الصورة الخامسة: هو أن وقوع الفعل من الفاعل، لا يكون معللاً، وإن كان زائدًا على ذات الفاعل؛ لأنه لو كان معللاً: فإما أن يعلل بذات الفاعل، أو بصفة لازمة لذاته، أو بما سوى ذلك.

فإن كان الأول، والثاني: لزم أن لا يتأخر وقوع الفعل عن ذات الفاعل، حتى لا يتأخر الحكم على علته، كما لا يتأخر كون الأسود، أسود عن سواده.

وإن كان الثالث: فإما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

فإن كان قديمًا: فهو ممتنع؛ لما تحقق في القسم الذي قبله.

وإن كان حادثًا: فهو أيضًا فعل، ويفتقر في وقوعه إلى علة أخرى، والكلام في تلك العلة؛ كالكلام في الأولى؛ وهو تسلسل ممتنع.

الصورة السادسة: التماثل، والاختلاف؛ فإنه وإن كان حالاً زائدًا أبدًا؛ فهو غير معلل على ما يأتي في العلل، والمعلولات.

فإذن قد انقسمت الأحكام، والأحوال الزائدة: إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل؛ فلم قلتم بأن ما نحن فيه مما يجب تعليله.

سلمنا أن صحة الرؤية من الأحوال المعللة؛ ولكن لم قلتم بامتناع التعليل بما به الافتراق بين الأجسام، والألوان؟

قولكم: يلزم منه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة، إنما يلزم أن لو كانت صحة رؤية الجسم، واللون؛ حكمين متماثلين. ولا نسلم إمكان التماثل بين شيئين أصلاً؛ فإن كل شيئين لابد من التغاير بينهما بوجه من وجوه التغاير والتمايز؛ وما به التمايز، لابد وأن يكون مختلفًا، ولا تماثل مع الاختلاف من وجه.

سلمنا إمكان التماثل في الجملة؛ ولكن لا نسلم مماثلة صحة رؤية الجسم؛ لصحة رؤية اللون.

وبيانه: أن المثلين عبارة عن كل شيئين يسد أحدهما مسد الآخر فيما يجب، ويجوز من الصفات، أو ما يشتركان فيما لكل واحد من الواجبات، والجائزات، والممتنعات عليه.

وصحة رؤية الجسم واللون، ليس كذلك؛ فإن رؤية كل واحد منهما لا تقوم مقام رؤية الآخر، ولا تسد مسده؛ فإن رؤية الجسم ليست رؤية اللون، ولا رؤية اللون، رؤية الجسم؛ فلا تماثل.

سلمنا التماثل بينهما؛ ولكن من وجه، أو من كل وجه.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع، وتقريره ما سبق قبله.

سلمنا التماثل من كل وجه؛ ولكن لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة، وما به الافتراق، وما ذكرتموه من الدليل على امتناع تعليل

الحكم الواحد بعلتين مختلفتين؛ فهو منتقض من خمسة أوجه:

الأول: أن الحقائق المتفقة بالجنسية، المختلفة بالنوعية؛ لا تتم حقيقة كل واحد منها دون ما به الاتفاق، والافتراق.

وعند ذلك: فإما أن يكون بين ما به الاتفاق والافتراق، في كل واحد من الأنواع المختلفة تحت الجنس الواحد ملازمة، أو لا ملازمة بينهما أصلاً.

لا جائز أن يقال بعدم الملازمة: وإلا لجاز الانفكاك، وخرج كل نوع عن حقيقته؛ وخروج الشيء عن حقيقته محال.

وإن كان بينهما ملازمة؛ فلا جائز أن يقال: بأن ما به الاتفاق مستلزم لما به الافتراق في كل واحد من الأنواع، وإلا كان ما اختص بكل واحد من الأنواع مجتمعًا في كل واحد من الأنواع؛ ضرورة اتحاد المستلزم في الكل؛ وذلك محال؛ فلم يبق إلا أن يكون ما به الافتراق مستلزمًا لما به الاتفاق؛ وفيه تعليل المتحد بالمختلف.

الثاني: هو أن عالمية الله -تعالى- بالسواد مثلاً؛ مماثلة لعالمية الواحد منا به، وعالمية الله -تعالى- عندكم معللة بعلمه القديم، وعالمية الواحد منا، معللة بالعلم الحادث، ولا مماثلة بين العلم القديم، والحادث؛ وفيه تعليل المتحد، بالمختلف.

الثالث: هو أن الاختلاف مشترك بين المختلفات؛ فإن كل واحد من المختلفين مخالف للآخر، ومخالفته للآخر: إما لذاته، أو للازم ذاته؛ وفيه تعليل المتفق بالمختلف.

الرابع: هو أن الكذب، والجهل متفقان في صفة القبح، وقبح كل واحد منهما لذاته، أو للازم ذاته؛ وهما مختلفان مع الاقتضاء لحكم واحد.

الخامس: أن السواد، والبياض متفقان في اللونية، ومختلفان في السوادية والبياضية. وقد اتفقا في الافتقار إلى محل يقومان به؛ وهو حكم واحد.

وعند ذلك: فإما أن يكون كل واحد من السواد والبياض، مفتقرًا إلى المحل من جهة ما به الاتفاق من اللونية، أو من جهة ما به الافتراق من السوادية، والبياضية، أو من الجهتين.

لا جائز أن يقال بالأول فقط، وإلا كان السواد، والبياض من جهة سواديته، وبياضيته مستغنيًا عن المحل؛ وهو محال.

فلم يبق إلا الثاني، والثالث؛ وفيه تعليل المتفق بالمختلف.

سلمنا أنه لابد من اتحاد العلة، ولكن لا نسلم أن مسمى الوجود واحد مشترك فيه بين الأجسام والألوان؛ إذ الوجود هو نفس الموجود على ما سيأتي في مسألة المعدوم، ولا سيما على أصلكم، والموجودات مختلفة بذواتها؛ فلا اتحاد.

سلمنا أن مسمى الوجود واحد؛ ولكن لم قلتم إنه هو المصحح؟

قولكم: لا مشترك غير الوجود، والحدوث؛ لا نسلم ذلك. والبحث والسبر مع عدم الاطلاع على غيره بما لا يوجب العلم بعدمه؛ بل غايته عدم العلم به، أو غلبة الظن بعدمه، ولا يلزم أن يكون الغير معدومًا في نفسه؛ كما سبق في تحقيق الدليل.

سلمنا أن البحث حجة؛ ولكن مع الاطلاع على شيء آخر، أو لا مع الاطلاع الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وبيان وجود أمر آخر من الأوصاف العامة من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن الاشتراك متحقق في صفة الإمكان، وهو إما أن يكون وجوديًا، أو عدميًا.

فإن كان وجوديًا: فأمكن أن يكون هو العلة.

وإن كان عدميًا: فصحة الرؤية تكون عدمية؛ إذ الصحة هي الإمكان كما تقدم.

وعند ذلك: فيلزم منه أن لا تكون معللة، أو أن يصح تعليلها بأمر عدمي.

الثاني: هو أن ما يسلم الخصم كونه مرئيًا؛ إنما هو الأجسام، والألوان، والألوان أعراض. والجسم: فعبارة عما تألف من جوهرين فصاعدًا على أصلكم، أو من ستة جواهر، أو ثمانية على أصل المعتزلة؛ فالتأليف داخل في مسمى الجسم، أو ملازم له؛ وهو عرض مشارك للألوان في صفة العرضية، فلا يمتنع أن يكون هو العلة. وهذان الوصفان لا تحقق لهما بالنسبة إلى الله -تعالى-.

الثالث: الاشتراك في المعلومية، والمقدورية، والمذكورية.

سلمنا أنه لا مشترك في الأوصاف غير الوجود، والحدوث؛ ولكن لم قلتم الحدوث ليس بعلة؟

قولكم: الحدوث عبارة عن سبق الوجود بالعدم، والعدم الداخل في مفهوم الحدوث لا يكون علة؛ لا نسلم أن العدم السابق داخل في مفهوم الحدوث؛ بل هو عارض للحدوث.

سلمنا امتناع التعليل بالحدوث؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون الوجود علة مصححة للرؤية؛ لأن الوجود المشترك عند القائل به حال؛ والحال لا يصح أن تكون علة على أصلكم.

سلمنا إمكان التعليل بالوجود، ولكن مشروطًا بالحدوث؛ أو لا مشروطًا بالحدوث، الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

والحدوث إن كان عدمًا، فلا يمتنع أن يكون شرطًا في الصحة؛ فإن انتفاء أحد الضدين عن المحل شرط لصحة اتصاف المحل بالضد الآخر، وإن لم يكن علة له.

سلمنا أنه غير مشروط بالحدوث؛ ولكن إنما يصح التعليل بالوجود أن

لو لم يدل الدليل على امتناعه.

وبيان امتناع التعليل به هو أنه لا يخلو: إما أن يكون علة لرؤية نفس الوجود، أو للماهية التي هو صفة لها لا غير، أو لمجموع الأمرين.

فإن كان الأول: وجب أن لا يكون المدرك من السواد، والبياض غير الوجود المشترك بينهما، وأن لا يدرك التفرقة بينهما؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: وجب أنه لا يكون الباري -تعالى- مرئيًا؛ إذ لا ماهية له خارجة عن وجوده، كما سبق.

وإن كان الثالث: فيلزم منه أنا إذا رأينا السواد مثلاً: أن ندرك التفرقة بالبصر بين وجوده، وماهيته؛ وهو محال.

وأيضًا: فإنه لو كان الوجود هو المصحح للرؤية؛ لكانت الطعوم، والروائح مرئية؛ لكونها موجودة؛ والضرورة تشهد بخلافه.

سلمنا أن الوجود هو المصحح لرؤية الألوان، والأجسام فقط؛ ولكن إنما يلزم منه صحة رؤية الباري -تعالى- أن لو كان وجوده مماثلاً لوجود الممكنات؛ وليس كذلك، وإلا لكان ما ثبت لأحدهما ثابتًا للآخر.

ويلزم من ذلك أن يكون وجود الرب -تعالى- ممكنًا، أو أن يكون وجود الممكنات واجبًا، أو أن يكون كل واحد منهما واجبًا، وممكنًا؛ وهو محال.

سلمنا أن مسمى وجود واجب الوجود، مماثلاً لوجود الممكنات؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من وجود المصحح، وجود الصحة في حق الباري -تعالى-؛ لجواز أن لا يكون قابلاً لها؛ وذلك لأن الحكم كما يتوقف على وجود المصحح، يتوقف على وجود القابل، أو أن تكون ذات الباري -تعالى- مختصة بما يمنع من صحة الرؤية عليها.

ولهذا فإن كون الواحد في الشاهد حيًا؛ مصحح لكونه منتظمًا، ومشتهيًا،

وجائعًا، وعطشان، ومريضًا، وصحيحًا، إلى غير ذلك. والباري -سبحانه وتعالى- مساو في كونه حيًا للشاهد، ومع ذلك فيمتنع ثبوت هذه الأحكام في حقه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب -تعالى- مرئيًا، ولكن لنفسه، أو لنا؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وبيانه ما سبق في مسألة السمع، والبصر من الأدلة المانعة من كون الرب -تعالى- بصيرًا؛ فإنها بعينها تدل على امتناع كونه مرئيًا لنا.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كونه مرئيًا لنا؛ ولكنه منتقض بأمرين:

الأول: بصفة المخلوقية؛ فإنها ثابتة للجواهر، والأعراض، وذلك يستدعي مصححًا مشتركًا؛ ولا مشترك غير الوجود، والحدوث، والحدوث ليس بعلة كما بينتم؛ فكان الوجود هو العلة، والباري -تعالى- مشارك للجواهر، والأعراض في معنى الوجود، وما لزم صحة المخلوقية عليه.

الثاني: هو أنا كما ندرك الأجسام، والألوان بإدراك البصر؛ فندرك الأجسام، والأعراض الملموسة؛ باللمس. ولابد من مصحح للإدراك باللمس. ولا مصحح غير الوجود؛ لما سبق من التقرير، والوجود متحقق في حق الله -تعالى-؛ وهو غير مدرك باللمس.

سلمنا جواز رؤيته لنا عقلاً؛ ولكن في الدنيا، أو في الأخرى؟ الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وذلك لأنه لا مانع من امتناع الرؤية في الدنيا دون الأخرى بسبب افتراقهما في الشواغل، والموانع، والانغماس في الرذائل، والانهماك على الشهوات العاجلة، والخلو عنها في الأخرى.

والجواب:

أما منع كون الألوان مرئية؛ فباطل؛ لما سبق في المقدمة.

وأما منع كون الأجسام مرئية؛ فباطل؛ لما سبق في أول المسألة.

قولهم: إن الأشكال، والمقادير عرض آخر؛ ليس كذلك؛ بل هي جملة أجزاء الجسم المؤتلفة؛ ولذلك يزيد بزيادتها، وينقص بنقصانها.

قولهم: لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي على ما قرروه.

قلنا: نحن إنما نعلل رؤية الأجسام، والألوان، ونعني بصحة الرؤية، وقوع الرؤية؛ وهو أمر وجودي؛ وليس ذلك هو نفس إمكان الرؤية؛ فإن فرق بين الرؤية؛ وإمكان الرؤية؛ وعلى هذا فقد اندفع جميع ما ذكروه في جهة التقرير.

فإن قيل: يلزم على هذا من وجود المصحح في حق الله -تعالى- وجود الرؤية.

قلنا: بلى بجواز.

وبيانه أنه لو لم تكن الرؤية ممكنة؛ لكانت واجبة لذاتها، أو ممتنعة لذاتها.

ولا جائز أن تكون ممتنعة لذاتها؛ إذ الممتنع لذاته، لا مصحح له؛ فلم يبق إلا أن تكون ممكنة؛ وهو المطلوب.

قولهم: لا نسلم أن كل أمر ثبوتي يجب أن يكون معللاً.

قلنا: دليله ما سبق.

قولهم: لا نسلم امتناع رؤية المعدوم.

قلنا: اتفق جميع العقلاء؛ ما عدا السالمية، على امتناع رؤية المعدوم، ولا حاجة إلى الدلالة بالنسبة إلى الموافق، ومن خالف؛ فطريق الرد عليه أن نقول: نحن إنما نعلل رؤية ما رؤيته واقعة، ورؤية المعدوم غير واقعة، على ما يجده كل عاقل من نفسه، ولو أراد مريد رؤية المعدوم؛ لكان طالبًا شططًا؛ بخلاف رؤية الأجسام، والألوان على ما لا يخفى.

قولهم: إن الرؤية عندكم نوع من العلوم؛ لا نسلم ذلك، وإن سلمنا ذلك فلا يلزم تعلق كل علم بكل معلوم.

قولهم: لم قلتم بأن رؤية الأجسام، والألوان متعلقة؟

قلنا: لما ذكرناه.

قولهم: إن اختصاص محل الحكم بالعلة أيضًا زائد عليه، ولا يستدعي مخصصًا.

قلنا: ما جعلناه، علة مصححة إنما هو نفس الوجود، والوجود عندنا نفس الموجود لا زائد عليه؛ على ما يأتي؛ بخلاف الرؤية.

قولهم: إن اختصاص العلة بكونها علة أمر زائد.

قلنا: إلا إنه ثابت لذاته؛ فلا يستدعي مخصصًا آخر.

قولهم: المعلومية، والمذكورية: غير معللة.

قلنا: لأنها عامة للموجودات، والمعدومات؛ فلا يستدعي مخصصًا بخلاف ما ذكرناه من الرؤية حيث تخصصت بالموجود دون المعدوم.

قولهم: اختصاص بعض المحال بالسواد أو البياض، صفة زائدة ولا يستدعي مخصصًا؛ ليس كذلك؛ بل لابد وأن يكون ذلك لازمًا لذات المحل، أو لصفة لازمة لذات المحل.

قولهم: إن وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللاً.

قلنا: وقوع الفعل من الفاعل لا معنى له غير وجود الفعل، ووجود الشيء في نفسه لا يكون معللاً؛ إذ ليس وجوده زائدًا على ذاته، وإسناده إلى الفاعل لابدي؛ ضرورة كونه ممكنًا، وإلا كان واجبًا لذاته؛ وليس الفاعل هو المصحح.

قولهم: إن التماثل، والاختلاف حال زائد، وليس معللاً.

لا نسلم أن التماثل، والاختلاف حال زائد؛ فإنه لا معنى للتماثل غير الاشتراك في أخص صفات النفس، وليس ذلك حالاً زائدًا.

وأما الاختلاف: فحاصله راجع إلى أن أخص أوصاف النفس لكل

واحد لا تحقق له في الآخر؛ وذلك سلب لا ثبوت؛ فلا يكون معللاً كما تقدم.

وعلى هذا أيضًا: يمتنع تعليل التضاد، والغيرية؛ إذ لا معنى للتضاد غير امتناع الجمع، ولا معنى للغيرية: إلا أن أحد الشيئين ليس هو الآخر، وليس حكمًا إثباتيًا؛ بل حاصله يرجع إلى السلب، والعدم المحض.

قولهم: لا نسلم التماثل بين رؤية الأجسام، والألوان.

قلنا: الرؤية من حيث هي رؤية لا اختلاف فيها؛ ولذلك يمكن تحديدها بحد واحد؛ وإنما الاختلاف في التعلق، والمتعلق؛ وذلك لا يوجب الاختلاف في نفس الرؤية كما سبق في العلوم والقدر، والإرادات ونحوها من الصفات.

وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من منع التماثل مطلقًا؛ ومن منع التماثل في رؤية الجسم، واللون، ومن قولهم بالتماثل من وجه دون وجه.

قولهم: لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة.

قلنا: دليله ما ذكرناه.

وأما ما ذكروه من الإشكال الأول: فمندفع فإن الملازمة بين ما به الاتفاق، والافتراق في كل نوع إنما هي من الجانبين، لا من أحد الجانبين دون الآخر. والملازمة من الجانبين ليست تدل على أن كل واحد علة للآخر أو أن أحدهما علة للأخر، من غير عكس؛ بل الملازمة بين الشيئين أعم من ذلك.

ولهذا فإن الملازمة بين المتضايفات ثابتة من الجانبين، ولا علية ولا معلولية لأحدهما، بالنسبة إلى الآخر.

وأما الإشكال الثاني: فإنما يصح أن لو كان العلم القديم غير مماثل للعلم الحادث من حيث هو علم؛ وليس كذلك؛ بل هما مثلان من هذا الوجه. وإن وقع الاختلاف بينهما؛ فليس في ذاتيهما؛ بل في عوارض خارجة عنهما. وعلية العالمية إنما هي القدر المشترك بينهما دون غيره، هذا إن قلنا بالأحوال،

وإلا فالعالمية لا تزيد على قيام العلم بالذات.

وأما الإشكال الثالث: فإنما يلزم أن لو ثبت أن الاختلاف والتضاد أمر ثبوتي زائد على ذات المختلفين، والمتضادين؛ وليس كذلك على ما سبق قبل.

وأما الإشكال الرابع: فإنما يلزم أن لو كان القبح صفة ثبوتية من صفات الكذب، والجهل، وهو غير مسلم، بل هو راجع إلى حكم الشارع، أو مخالفة الأعراض على ما يأتي في مسألة التحسين، والتقبيح.

وأما الإشكال الثاني: فمندفع أيضًا؛ فإن اتفاق السواد والبياض في الافتقار إلى المحل ليس حكمًا ثبوتيًا؛ بل حاصله يرجع إلى صفة سلبية؛ وهو أنه لا وجود لكل واحد منهما دون المحل؛ فلا يكون معللاً كما سبق.

قولهم: لا نسلم أن مسمى الوجود مشترك بين الأجسام، والألوان.

قلنا: هذا المنع إن صدر ممن يعترف بأن الوجود زائد على الموجود، وأنه مشترك بين الموجودات من المعتزلة وغيرهم؛ فهو فاسد.

وإن صدر ممن لا يعترف بذلك: كأبي الحسين البصري، وغيره؛ فموقفه صعب جدًا، وأقصى ما فيه أن يقال:

قد ثبت أن الأجسام، والألوان مرئية فمحل الرؤية -وهو المعنى بمصحح الرؤية- إما أن يكون وجودًا، أو عدمًا.

لا جائز أن يكون عدمًا لما سبق؛ فلم يبق إلا أن يكون وجودًا، وقد ثبت أن المصحح لا يكون مختلفًا بما سبق؛ فتعين أن يكون مماثلاً، فإن سلمت هذه المقدمات؛ فمنع التساوي في الوجود الذي هو متعلق بالرؤية يكون منعًا لما سلم من المقدمات؛ وهو ممتنع.

قولهم: إن الوجود على أصلكم غير مشترك.

قلنا: ما يذكر بطريق الإلزام؛ لا يلزم أن يكون معتقدًا للملزم.

وعلى هذا فلا حاجة بنا إلى دعوى حصر الأوصاف المشتركة في

الوجود والحدوث؛ فإنه لا سبيل إلى إثبات ذلك بغير البحث والسبر؛ وهو غير يقيني كما سبق.

وبما ذكرناه أيضًا يندفع ما عارضوا به من صفة الإمكان، والعرضية، والمعلومية، والمذكورية، وغيرها.

على أنا نجيب عن كل واحد بما يخصه:

أما الإمكان: فحاصله يرجع إلى صفة سلبية كما تقدم، كيف وأن الإمكان متحقق في المعدومات؛ وهي غير مرئية.

وأما الاشتراك في العرضية: فلا يصلح أن يكون مصححًا للرؤية على أصل الخصم، وإلا كانت الطعوم، والروائح مرئية على أصلهم؛ وليس كذلك.

وأما المعلومية، والمقدورية، والمذكورية: فلا يمكن أن تكون مصححة للرؤية لوجهين:

الأول: إنها إما أن تكون صفة لما قيل إنه معلوم، ومقدور، ومذكور، وإما أن لا تكون صفة له.

فإن كان الأول: فيلزم أن لا تكون صفة وجودية؛ ضرورة صحة اتصاف المعدوم بها.

وإن لم تكن صفة له: فلا يكون علة مصححة لرؤيته؛ إذ العلة لا تخرج عن محل حكمها كما تقدم.

الثاني: أن هذه الصفات ثابتة للمعدوم، وليس بمرئي.

قولهم: لم قلتم إن الحدوث لا يكون علة؟

قلنا: لما ذكرناه.

قولهم: إن سبقية العدم عارض للحدوث.

قلنا: الوجود إذا سبقه العدم صدق عليه اسم الحدوث، فإن كان العدم

داخلاً في مفهوم الحدوث؛ فهو المطلوب.

وإن كان عارضًا: فهو عارض للوجود.

وعلى كلا التقديرين: فيمتنع أخذه في المصحح؛ فلم يبق إلا التعليل بالوجود.

قولهم: إن الوجود حال: لا نسلم أنه حال؛ بل هو نفس الموجود، وإن كان حالاً؛ فلا نسلم أنه يمتنع التعليل به، وإن امتنع التعليل بما عداه من الأحوال التي ليست من الصفات الوجودية.

قولهم: إن التعليل بالوجود مشروط بالحدوث.

قلنا: إذا كان الحدوث لا تحقق له دون سبق العدم؛ فالعدم السابق، يكون شرطًا في تصحيح الرؤية، والشرط يجب أن يكون متحققًا مع المشروط، والعدم السابق على الوجود المرئي لا يكون معه؛ فلا يكون شرطًا في رؤيته.

قولهم: إن الدليل قد دل على امتناع التعليل بالوجود على ما قرروه إنما يصح أن لو كان الوجود زائدًا على الموجود؛ وهو غير مسلم.

وإن كان زائدًا على الموجود؛ فما المانع من كونه مصححًا لرؤية الذات المتصفة به.

قولهم: إن وجود الرب -تعالى= لا يزيد على ذاته ممنوع على رأي بعض الأصحاب.

قولهم: لو كان الوجود مصححًا؛ لصحة رؤية الطعوم والروائح وهي غير مرئية.

قلنا: لا نسلم أنها غير جائزة الرؤية.

قولهم: إن وجود الرب -تعالى- مماثل لوجود الممكنات، ممنوع على رأي بعض الأصحاب أيضًا.

قولهم: لو كان مماثلاً؛ لاشتركا في الوجوب، أو الإمكان.

قلنا: لا معنى لكون وجوب واجب الوجود واجبًا لذاته، غير أن ذات واجب الوجود لذاتها، لا تفتقر في اتصافها بالوجود إلى علة خارجة، ولا معنى لكون الممكنات ممكنات الوجود، غير أن ذات ما قيل أنه ممكن لذاته، لا يقتضي الوجود لذاته، ولا العدم؛ فالاختلاف إنما هو عائد إلى الذوات، لا إلى صفة الوجود المشترك؛ والذوات المختلفة.

قولهم: لا نسلم أنه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة.

قلنا: إذا ثبت التساوي في المصحح؛ فما ثبت لأحد المتماثلين يكون ثابتًا للآخر.

قولهم: جاز أن لا تكون ذات الرب -تعالى- قابلة للرؤية.

قلنا: لو لم تكن قابلة للرؤية؛ لما كان المصحح موجودًا، ولا معنى للمصحح للرؤية غير القابل لها. وإن امتنع أن يكون مرئيًا؛ فقد فات ما لابد منه في صحة الرؤية.

وعند ذلك: فالمصحح لا يكون موجودًا؛ فإنه لا معنى للمصحح إلا ما يتحقق صحة الرؤية به، وفي ذلك منع وجود المصحح بعد تسليمه؛ وبه يندفع القول باحتمال وجود المانع أيضًا.

كيف وأنه يلزم من اعتبار قبول القوابل المختلفة في صحة الرؤية، اختلاف المصحح؛ وهو محال على ما تقدم.

وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من احتمال وجود المانع.

قولهم: إن المصحح في الشاهد للألم، والجوع، وغير ذلك؛ إنما هو الحياة: لا نسلم ذلك.

قولهم: الرب -تعالى- مرئي له، أو لنا.

قلنا: بل لنا؛ فإن ما بيناه من المصحح للرؤية؛ إنما هو مصحح لها بالنسبة إلينا.

وما ذكروه في مسألة الإدراكات مما يقتضي كون الرب -تعالى- غير مدرك لنا، فقد سبق جوابه.

وأما ما ذكروه من النقض بصفة المخلوقية: فمندفع؛ فإنه لا معنى لكون الأجسام والأعراض مخلوقة. غير أنها موجودة غير مستغنية عن الفاعل لها، ووجودها ليس زائدًا عليها؛ فلا يكون وجودها معللاً، وكونها غير مستغنية عن الفاعل؛ فصفة سلبية؛ فلا تكون معللة أيضًا.

وأما النقض بالإدراك اللمسي؛ فمندفع؛ فإنا لا نمنع من كون الرب -تعالى- مدركًا بجميع الإدراكات عندنا؛ وإنما الذي يمتنع عليه أن يكون طريق إدراكه مماسة الأجسام، وما يقع الإدراك عنده في الشاهد عادة.

قولهم: لا نسلم جواز ذلك في الدنيا.

قلنا: إذا ثبت أن المصحح للرؤية في الأجسام، والألوان هو المصحح في حق الله -تعالى- فذلك المصحح، مصحح في الدنيا؛ فكان الباري -تعالى- جائز الرؤية في الدنيا، وسواء تحققت الرؤية في الدنيا، أم لا.

وفي التحقيق فهذه الإشكالات مشكلة، وما ذكرناه في جوابها؛ فهو أقصى جهد المقل.

الحجة الثانية: وهي قريبة من الأولى

قولهم: إن الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة: كالأجسام، والألوان، ومتعلق الرؤية منها ليس إلا ما هو ذات ووجود؛ وذلك لا يختلف وإن تعددت الموجودات.

وأما ما سوى ذلك مما يتعلق به الاتفاق، والافتراق؛ فأحوال لا تتعلق بها الرؤية؛ إذ ليست بذوات، ولا وجودات.

وإذا كان متعلق الرؤية، ليس إلا نفس الوجود، وجب تعلقها بالباري -تعالى-؛ لكونه موجودًا.

ولا يخفى ما يرد عليها من الأسئلة، الواردة على الحجة الأولى، وأجوبتها، وتختص بإشكال مشكل؛ وهو أن الوجود: إما أن تتفق به الذوات، أو لا تتفق.

فإن اتفقت به الذوات: فما تتفق به الذوات عند القائل بالأحوال حال؛ فالوجود حال؛ فلا يكون متعلق الرؤية، اللهم إلا أن يفرق بين حال، وحال كما سبق.

وإن لم تتفق به الذوات: فمتعلق الرؤية بين واجب الوجود، وممكن الوجود لا يكون متحدًا.

وعند ذلك: فلا يلزم من كون الأجسام والأعراض متعلق الرؤية أن تتعلق الرؤية بالباري -تعالى-؛ لعدم الاشتراك في المتعلق.

الحجة الثالثة:

ولعبارات الأصحاب فيها متسع، وأوجز ما قيل فيها، ما قاله القاضي أبو بكر: وهو أن الرؤية معنى، لا تقتضي استحالة في ذات القديم، ولا في صفة من صفاته، ولا في ذات الحادث، ولا في صفة من صفاته، وإذا انتفت مدارك الاستحالة؛ لزم القول بالجواز؛ كما في العلم.

وهذه الحجة ضعيفة جدًا؛ وذلك أن للخصم أن يقول: دعواكم أن الرؤية جائزة، وأنها لا توجب إحالة في ذات الرائى، ولا المرئي، ولا في صفتيهما: إما أن يكون معلومًا لكم، أو غير معلوم.

فإن لم يكن معلومًا، امتنع الجزم به.

وإن كان معلومًا: فإما أن يكون عن ضرورة، أو نظر.

لا سبيل إلى الأول؛ إذ هو مباهتة، ومكابرة.

كيف: وأنه لا يسلم عن مقابلته بدعوى العلم الضروري بنقيضه، وإن كان نظريًا؛ فلابد لكم من دليل.

فإن قيل: دليل الجواز انتفاء الاستحالة، والاستحالة منتفية؛ لبطلان دليلها

فإن كان ما تشبث به الخصم في بيان الاستحالة من تعلق الرؤية بالباري -تعالى- من جهة اشتراط مقابلة المرئي للرائي، وانطباع صورة المرئي في عين الرائي، وانتقال صورة المرئي إلى الرائي، أو انتقال شيء من الرائي إلى المرئي، أو اتصال الأشعة، أو غير ذلك؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

وإذا كانت مدارك الاستحالة باطلة؛ فالاستحالة ممتنعة والقول بالجواز واجب. فللخصم أن يقول: وإن سلم لكم بطلان المدارك المعينة، فلم قلتم ببطلان جميع المدارك؟ وما المانع من أن يكون ثم مدرك من مدارك الاستحالة لم تعثروا عليه؟ وعدم الاطلاع عليه مع البحث، والسبر غير موجب لليقين بعدمه كما تقدم.

قال القاضي أبو بكر: القائل من الملة قائلان: قائل بالجواز قطعًا، وقائل بالاستحالة قطعًا. والقائلان متفقان على امتناع الوقف، والتشكك في أحد الأمرين؛ فيمتنع القول به؛ لما فيه من مخالفة الإجماع. فلم يبق إلا القول بالاستحالة أو الجواز جزمًا ومن قال بالاستحالة لم يقل بمدرك غير ما ظهر؛ فقد اتفق القائلون بالجواز، والاستحالة على نفي مدرك آخر؛ فمن ادعاه يكون خارقًا للإجماع.

وقال إمام الحرمين: قد أجمعنا على القطع بتجويز حدوث أمثال السماوات، والأرض بقدرة الله -تعالى- مع إمكان ورود هذا السؤال بعينه؛ فكل ما يقوله الخصم في جوابه؛ فهو جوابه ههنا.

والجوابان ضعيفان:

أما الأول: فمع أن حاصله يرجع إلى التمسك بالإجماع؛ وهو سمعي لا عقلي. فلقائل أن يقول: انقسام أهل الملة إلى القاطع بالجواز، والقاطع بالاستحالة. وإن كان إجماعًا منهم على القطع بنفي الوقف والتردد؛ لكن لا نسلم إجماعهم على حصر مدارك الاستحالة؛ بل للخصم أن يقول: مدرك

الاستحالة عندي: انتفاء مدرك الجواز.

وعند ذلك: فإن لم تبينوا مدرك بالجواز؛ فقد صح ما قلته. وإن بينتموه؛ فلا حاجة إلى هذه الحجة.

ثم وإن قدرنا انتفاء جميع مدارك الاستحالة؛ فلا يلزم من انتفاء الدليل، انتفاء المدلول في نفسه؛ لجواز أن يكون المدلول متحققًا، وإن لم يخلق الله - تعالى- دليلاً عليه كما تقدم.

وعند ذلك: فالجزم بنفي الاستحالة يكون ممتنعًا.

فإن قيل: إذا كانت مدارك الاستحالة منتفية؛ فالجزم بالاستحالة ممتنع. ولا سبيل إلى الوقف؛ لما تقدم فلم يبق إلا القطع بالجواز، فللخصم أن يقول: والجزم أيضًا بالجواز مع انتفاء دليله أيضًا ممتنع. ولا سبيل إلى الوقف، فيجب الجزم بالاستحالة.

وعند ذلك: فإن بينتم دليل الجواز؛ فلا حاجة إلى هذه الحجة، وإن لم تبينوا دليل الجواز؛ فقد تقابل الجانبان.

وأما الجواب الثاني: فللخصم أن يقول فيه: إنما يلزمني هذا أن لو كنت قائلاً بجواز خلق أمثال السموات، والأرض بالنظر إلى نفي مدارك الاستحالة، وليس كذلك؛ بل إنما قلت به بالنظر إلى وجود دليل الجواز، حتى أنه لو لم يقم عندي دليل الجواز؛ لما قلت به.

الحجة الرابعة: وهي أشبه الحجج

هو أن الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف وإيضاح على ما حصل في النفس من العلم بأمر ما على ما حققناه في مسألة الإدراكات.

فإذن هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس في كل واحدة من الحواس هو المسمي إدراكًا كما مضى. وقد بينا فيما مضى أن الإدراك بالرؤية ليس بخروج شيء من البصر إلى المبصر، ولا بانطباع صورة المبصر في البصر،

وأن لا يفتقر إلى مقابلة، ولا اتصال أجسام، ولا بنية مخصوصة. وإنما هو معنى يخلقه الله -تعالى- في الحواس المخصوصة بحكم جري العادة، وأنه لو خلق ذلك الإدراك في القلب، أو غيره من الأعضاء؛ لكان جائزًا.

وإذا عرف ذلك؛ فالعقل يجوز أن يخلق الله -تعالى- في الحاسة المبصرة؛ بل وفي غيرها؛ زيادة كشف وإيضاح بالنظر إلى ذاته ووجوده بالنسبة إلى ما حصل بالبرهان، والخبر اليقيني من العلم به؛ فإن ذلك في نفسه ممكن، والقدرة لا تقصر عنه؛ وذلك هو المسمى بالرؤية.

وعلى هذا فقد ظهر جواز تعلق الرؤية بجميع الإدراكات، والطعوم، والروائح وكل موجود من العلوم، والقدر، والإرادات، غير ذلك مما لا تتعلق به الرؤية في مجاري العادات.

فإن قيل: ما ذكرتموه في جواز إثبات الرؤية إما أن تعمموا به كل إدراك، أو تحكموا بكونه خاصًا بالرؤية.

فإن كان الأول: فيلزمكم على سياقه أن يكون الرب -تعالى- مسموعًا، ومشمومًا، ومذاقًا، وملموسًا؛ وذلك مما يتحاشى عن القول به أرباب العقول.

وإن أوجبتم تخصصه بالرؤية: فالفرق تحكم غير معقول.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الرؤية، غير أنه معارض بما يدل على عدم الجواز؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أنه لو جاز أن يكون الباري -تعالى- مرئيًا؛ لجاز أن يكون مرئيًا في الدنيا؛ لأن الموانع من القرب المفرط، والبعد المفرط والحجب؛ منتفية وإلا لجاز أن يكون بين أيدينا جبل شامخ، أو جمل واقف؛ ونحن لا نراه، مع سلامة الآلة، وانتفاء الموانع؛ وهو محال. فحيث لم ير مع انتفاء الموانع، لم يكن ذلك إلا لكونه غير مرئي في نفسه.

الثاني: أنه لو جاز أن يكون مرئيًا: فإما أن يكون في مقابلة الرائي، أو لا في مقابلته.

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون في جهة، ويلزم من كونه في الجهة أن يكون جوهرًا، أو عرضًا؛ وهو على الله -تعالى- محال.

وإن لم يكن في مقابلة الرائي: فالرؤية متعذرة غير معقولة.

وربما عضدوا ذلك بالشبه التي سبق ذكرها في تحقيق الإدراكات، وما يفضي إليه من التجسيم والأينية على تفاصيله.

والجواب:

أما الإشكال الأول: فقد اختلف في جوابه أصحابنا:

فمنهم: من عمم وقال: الرب -تعالى- مدرك بالإدراكات الخمسة طردًا للدليل المذكور، غير أنه لا يجوز تعلق الأسباب المقارنة لهذه الإدراكات في الشاهد عادة بالله تعالى: كتقليب الحدقة ونحوه، والإصغاء بالأذن إلى جهته، والتحرك إليه لقصد إدراكه؛ لكنه لا يطلق عليه هذه الأسماء؛ لعدم ورود الشرع بها، وهذا هو مذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري.

ومنهم من قال: إن باقي الإدراكات لا تعم كل موجود؛ بل إدراك السمع يختص بالأصوات، والباري -تعالى- ليس بصوت، ولا الصوت من صفاته؛ فلا يتعلق به السمع، والشم يتعلق بالروائح، والرب -تعالى- ليس برائحة، ولا الرائحة من صفاته؛ فلا يتعلق به إدراك الشم، والذوق يتعلق بالطعم، والرب -تعالى- ليس بطعم، ولا الطعم من صفاته؛ فلا يتعلق به الذوق.

واللمس: يتعلق بالكيفيات الملموسة، والرب -تعالى- ليس بكيفية، ولا الكيفية الملموسة من صفاته؛ فلا يتعلق به إدراك اللمس.

والذي يدل على صحة هذا: ما يجده كل عاقل في نفسه من التفرقة بين

هذه الإدراكات، ولو اتحدت في الإدراك؛ لوقع الالتباس بين الإدراكات؛ وهو محال وهذا هو مذهب عبد الله بن سعيد، والقلانسي وكثير من أصحابنا.

وعلى هذا فحصول مثل هذه الإدراكات لله -تعالى- واتصافه بها غير ممتنع عقلاً، وإن لم يجز إطلاقها عليه؛ لعدم ورود الشرع بها، وإن حصول الإدراكات المختلفة لمدرك واحد غير ممتنع.

وأما تعلق الإدراكات المختلفة بمدرك واحد من جهة واحدة؛ فممتنع كما بيناه.

وأما انتفاء الرؤية من وقتنا هذا: فإنما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الرؤية بالله -تعالى- أن لو لم يقدر ثم مانع يمنع من الرؤية، ولا مستند لهم في حصر الموانع غير البحث، والسبر؛ وهو غير يقيني كما سبق.

كيف: وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية، وانغماسها في الرذائل الشهوانية، وعند صفوها في الدار الأخرى، وزوال كدورتها بانقطاع علائقها، وانفصال عوائقها يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله، ومتهيئة لإدراكه.

وإن سلمنا انتفاء الموانع مطلقًا، فلا نسلم وجوب تعلق الرؤية ووقوعها؛ لجواز أن لا يخلقها الله -تعالى- كما سلف بيانه.

وما ذكروه من الاستشهاد بالصورة المذكورة؛ فغير ممتنع عدم الرؤية فيها عقلاً، وإن كان ممتنعًا عادة كما سبق.

ثم كيف ينكر ذلك مع ما قد ورد من الأخبار المتواترة الصادقة عن النبي الصادق بما أوجب لنا العلم بأنه كان عليه السلام يرى جبريل، ويسمع كلامه عند نزوله عليه، ومن هو حاضر عنده لا يدرك شيئًا من ذلك: مع سلامة آلة الإدراك، وانتفاء الموانع.

وأما الإشكال الأخير فمندفع بما حققناه من امتناع اشتراط المقابلة،

وكل ما ذكروه من الشروط؛ فإن الإدراك مع ذلك غير ممتنع.

كيف وأن هذا بعينه لازم على من اعترف منهم بأن الله -تعالى- يرى نفسه، ويرى غيره؛ فما هو جوابه في رؤية الله -تعالى- للغير؛ هو الجواب في رؤية الله -تعالى- برؤية غيره.

وأما الحجة السمعية:

فقوله -تعالى-: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ووجه الاحتجاج به من وجهين:

الأول: أن موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية بقوله: ﴿ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ ﴾ ولو كانت الرؤية مستحيلة، فإما أن يكون موسى عالمًا بالإحالة، أو جاهلاً بها.

فإن كان عالمًا بالإحالة: فالعاقل لا يسأل المحال، ولا يطلبه، فضلاً عن كونه نبيًا كريمًا، وإن كان جاهلاً بالإحالة؛ فيلزم أن يكون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفًا من علومهم، أعلم بالله -تعالى- وبما يجوز عليه، وما لا يجوز عليه من النبي الصفي؛ والقول بذلك غاية التجاهل، والرعونة.

وإذا بطل القول بالإحالة لما يلزم عنه من المحال؛ تعين القول بالجواز وهو المطلوب.

الوجه الثاني: قوله -تعالى-: ﴿ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي ﴾ علق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن في نفسه، وما علق وجوده على الممكن؛ فهو ممكن.

فإن قيل: أما الوجه الأول: فالكلام عليه من وجوه.

الأول: لا نسلم أن موسى سأل الرؤية، وإنما سأله أن يعلمه به علمًا ضروريًا. وعبر بالرؤية عن العلم؛ إذ العلم ملازم للرؤية، والتعبير باسم أحد

المتلازمين عن الآخر سائغ لغة بطريق التجوز كما في قولهم جرى النهر والميزاب، والمراد به الماء الذي فيه، وهذا هو تأويل أبي الهذيل العلاف وتابع عليه الجبائي، وأكثر البصريين.

سلمنا أن ما سأل العلم بربه؛ ولكن إنما سأل أن يريه علمًا من أعلام الساعة بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله -تعالى-: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] والمراد به أهل القرية.

ويكون معنى قوله: ﴿ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾: أي إلى علم من أعلامك الدالة على الساعة، وهذا هو تأويل الكعبي، والبغداديين من المعتزلة.

سلمنا أنه سأل الرؤية؛ ولكنه لنفسه، أو لأجل دفع قومه في قولهم: ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء: ١٥٣]، الأول: ممنوع، والثاني: مسلم؛ وذلك لأنهم لما سألوه الرؤية أضاف الرؤية إلى نفسه؛ ليكون منعه أبلغ في دفعهم، وردعهم عما سألوه تنبيهًا بالأعلى على الأدنى، وهذا هو تأويل الجاحظ، ومتبعيه.

سلمنا أنه سأل الرؤية لنفسه؛ ولكن لا نسلم أن ذلك ينافي العلم بالإحالة؛ إذ المقصود من سؤال الرؤية إنما هو أن يعلم الإحالة بطريق سمعي مضاف إلى ما عنده من الدليل العقلي؛ لقصد التأكد، وذلك جائز بدليل قول إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾ [البقرة: ٢٦٠] بضم دليل المشاهدة إلى دليل العقل.

سلمنا أنه سأل الرؤية مع عدم علمه باستحالتها؛ ولكن ذلك غير قادح في نبوته مع كونه عالمًا بعدل الله -تعالى-، ووحدانيته، ولهذا سأل وقوع الرؤية في الدنيا؛ وهي غير واقعة إجماعًا.

سلمنا أنه كان عالمًا بإحالة الرؤية؛ ولكن لم قلتم بامتناع السؤال؟ وإنما

يكون ممتنعًا أن لو كان ذلك محرمًا في شرعه. وإن كان محرمًا في شرعه؛ فالصغائر غير ممتنعة على الأنبياء على ما يأتي:

وأما الوجه الثاني: فالكلام عليه أيضًا من وجهين:

الأول: لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن.

قولكم: إنه علقها على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن.

فنقول: علقها على استقرار الجبل حال سكونه، أو حال حركته، لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لوجدت الرؤية ضرورة وجود الشرط؛ فإن الجبل حال سكونه كان مستقرًا؛ فلم يبق إلا الثاني.

ولا يخفى أن استقرار الجبل حال حركته محال لذاته.

الثاني: وإن سلمنا أن استقرار الجبل ممكن، غير أن المقصود من تعليق الرؤية عليه ليس هو بيان جواز الرؤية، أو عدم جوازها؛ إذ هو غير مسئول عنه؛ بل المقصود إنما هو بيان أن الرؤية لا تقع؛ لعدم وقوع الشرط المعلق به؛ إذ هو غير مسئول عنه؛ بل المقصود إنما هو بيان أن الرؤية لا تقع؛ لعدم وقوع الشرط المعلق به؛ ليكون ذلك مطابقًا للسؤال؛ وهو حاصل بعدم الشرط، وسواء كانت الرؤية جائزة في نفس الأمر، أم لا.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على جواز الرؤية؛ فهو معارض بما يدل على عدم الجواز وهو قوله -تعالى-: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ وكلمة لن للتأبيد، والتخليد، وتحقيق النفي، وتأكيده.

وأيضًا: قول موسى عليه السلام: ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] دليل كونه مخطئًا في سؤاله، ولو كانت الرؤية جائزة، ما كان مخطئًا.

والجواب:

أما قولهم: أنه إنما سأل العلم الضروري بربه فمندفع لوجهين:

الأول: أن النظر وإن أطلق بمعنى العلة، لكنه إذا وصل بإلى فيبعد حمله

عليه ويكون ظاهرًا على ما يأتي ولا سبيل إلى مخالفة الظاهر بغير دليل.

الثاني: وإن أمكن حمله على العلم؛ لكن يمتنع الحمل على العلم ههنا، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون موسى غير عالم بربه وإلا لما سأل حصوله هو حاصل له، ولا يخفى أن نسبة ذلك للمصطفي بالنبوة المكرم بالرسالة المختص بالمخاطبة مع معرفة آحاد المعتزلة ومن شدا طرفًا من العلم بالله من أعظم الجهات كما تقدم.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ جواب عن سؤاله، والمعتزلة مجمعون على أن قوله: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ محمول على نفي الرؤية، فلو كان طالب موسى للعلم؛ لما كان الجواب مطابقًا للسؤال.

الثالث: أنه لو ساغ هذا التأويل؛ لساغ مثله في قوله -تعالى-: ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء: ١٥٣]، وفي قوله -تعالى-: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لتساوي الدلالة؛ وهو ممتنع بالإجماع.

وقوله -تعالى-: ﴿ جَهْرَةً ﴾ لا يزيد على كون النظر موصولاً بإلى.

قولهم: إنه إنما سأل أن يريه علمًا من أعلام الساعة.

قلنا: لا يستقيم ذلك لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه على خلاف الظاهر كما سبق من غير دليل.

الثاني: أنه أجاب بقوله: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ وقوله: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ إن كان محمولاً على نفي ما وقع السؤال عنه من رؤية بعض الآيات؛ فهو خلف؛ فإنه قد أراه أعظم الآيات، وهو تدكدك الجبل.

وإن كان قوله: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ محمولاً على نفي الرؤية؛ فلا يكون الجواب مطابقًا للسؤال.

الثالث: أنه قال -تعالى-: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي ﴾

فإن كان ذلك محمولاً على رؤية آياته؛ فهو محال؛ فإن الآية ليست في استقرار الجبل؛ بل في تدكدكه.

وإن كان محمولاً على الرؤية؛ فلا يكون مرتبطًا بالسؤال.

وهذه المحالات إنما لزمت من حمل الآية، على رؤية الآية؛ فيكون ممتنعًا.

قولهم: إنما سأل الرؤية لقصد مثل هذا الجواب لدفع قومه، عنه أجوبة ثلاثة:

الأول: أن ما ذكروه على خلاف الظاهر المفهوم من سؤاله الرؤية لنفسه من غير دليل.

الثاني: أنه لو علم أن الرؤية غير جائزة، لما سألها من الله -تعالى- وأضافها إلى نفسه لقصد دفع قومه؛ بل كان يجب أن يبادر إلى ردعهم، وزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله -تعالى- كما قال لهم: ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ عند قولهم: ﴿ ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

الثالث: أنه قد وقع زجرهم، وردعهم عن سؤالهم ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ بأخذ الصاعقة لهم، العذاب الأليم عقيبه على ما قال -تعالى-: ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ [النساء: ١٥٣] وليس في أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه؛ بل إنما كان ذلك؛ لأنهم طلبوا ذلك في معرض التشكيك في نبوة موسى، وقصد إعجازه عن ذلك؛ فأنكر الله -تعالى- ذلك منهم كما أنكر قولهم: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴾ [الإسراء: ٩٠]، وقولهم: ﴿ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [النساء: ١٥٣]، وإن لم يكن ذلك مستحيلاً نظرًا إلى ما قصدوه من الإعجاز.

قولهم: المقصود من السؤال إنما هو ضم الدليل السمعي إلى الدليل العقلي للتأكيد؛ فمندفع من وجهين:

الأول: أنه إذا كان عالمًا بإحالة الرؤية: فلا يخفى أن العلم غير قابل للزيادة، والنقصان؛ فطلب التأكيد فيه ممتنع.

وعلى هذا قال بعض المتأولين: يجب صرف قول إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٦٠] عن قصد التأكيد؛ لعلمه بإحياء الله -تعالى- الموتى لما ذكرناه إلى مخاطبة جبريل بذلك عند نزوله إليه بالوحي؛ ليعلم أنه من عند الله -تعالى- وهو بعيد لوجهين:

الأول: أنه خاطب به الرب -تعالى- بقوله: ﴿ رَبِّ أَرِنِى ﴾، وجبريل ليس برب.

الثاني: أن إحياء الموتى غير مقدور لجبريل؛ فلا يحسن السؤال له بإحياء الموتى؛ بل الأولى صرفه إلى ما نقل عنه -عليه السلام- أنه كان قد أوحي الله -تعالى- إليه «أنني أتخذ إنسانًا خليلاً، وعلامته أنني أحيي الموتى بسبب دعائه»؛ فوقع في قلبه أنه ذلك الإنسان؛ فطلب ذلك؛ ليطمئن قلبه بأنه هو ذلك الخليل.

الثاني: وإن أمكن طلب تأكيد العلم بإحالة الرؤية بضم الدليل السمعي إلى العقلي؛ فقد كان يمكن ذلك بطلب إظهار الدليل السمعي له من غير أن يسأل الرؤية مع إحالتها.

قولهم: أنه لو لم يكن عالمًا بإحالة الرؤية مع سؤاله لها فجوابه ما سبق، وعدم معرفته بإحالة وقوع الرؤية في الدنيا إنما كان؛ لأن الرؤية في الدنيا غير مستحيلة لذاتها، ولا مانع منها لولا الدليل السمعي؛ ولعله لم يكن قد علمه بعد؛ ولا ظهر له إلا بعد السؤال، وقوله -تعالى-: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾.

قولهم: إن ذلك لم يكن حرامًا في شرعه.

قلنا: وإن لم يكن حرامًا غير أنه لا فائدة في طلب المحال، وما لا فائدة فيه؛ فمنصب النبي يتره عنه.

قولهم: الصغائر جائزة على الأنبياء، ممنوع على ما يأتي.

قولهم: على الوجه الثاني: لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن.

قلنا: لأنه عقلها على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن؛ ولهذا فإنه لو فرض وجوده، أو عدمه؛ لا يلزم عنه لذاته محال.

قولهم: الشرط هو الاستقرار حالة الحركة على ما قرروه؛ فمندفع فإنهم قالوا: الشرط هو الاستقرار في حالة وجود الحركة مع الحركة؛ فهو زيادة إضمار في الشرط، وترك لظاهر اللفظ من غير دليل؛ فلا يصح.

وإن قالوا الشرط هو الاستقرار في الحالة التي وجدت فيها الحركة بدلاً عن الحركة؛ فلا يخفى جوازه.

قولهم: إنه لا يلزم أن يكون المعلق على الممكن ممكنًا على ما قرروه؛ ليس كذلك؛ فإنه لو قدر وجود الشرط فإن لم يوجد المشروط كان تعليق الوجود على الموجود ممتنعًا، وإن وجد المشروط؛ فهو المطلوب.

وأما ما ذكروه من المعارضة بقوله -تعالى-: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ فمندفع لأربعة أوجه:

الأول: أنا لا نسلم أن لن للتأبيد؛ بل للتأكيد؛ بدليل قوله -تعالى-: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾ [البقرة: ٩٥] مع أنهم يتمنونه في الآخرة.

الثاني: أنها وإن كانت للتأبيد؛ ولكن يحتمل أنه أراد به عدم الرؤية في الدنيا، وهو الأولى لأن يكون الجواب مطابقًا لسؤال موسى عليه الصلاة والسلام، وهو لم يسأل الرؤية في غير الدنيا.

الثالث: أنها وإن دلت على التأبيد مطلقًا، فغايته انتفاء وقوع الرؤية، ولا يلزم منه، انتفاء الجواز.

الرابع: وإن دل على انتفاء الجواز من الوجه الذي ذكروه غير أنه يدل على الجواز من حيث أنه أحال انتفاء الرؤية على عجز الرائي وضعفه عن الرؤية بقوله: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾، ولو كانت رؤيته غير جائزة؛ لكان الجواب لست بالمرئي كما لو قال: أرني أنظر إلى صورتك، ومكانك؛ فإنه لا يحسن

أن يقال: لن ترى صورتي، ولا مكاني؛ بل لست بذي صورة، ولا مكان.

وقول موسى عليه السلام: ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ مما لا ينهض شبهة في جواز خطابه، وجهله بجواز الرؤية لوجهين:

الأول: هو أن التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع، وإن لم يتقدمها ذنب، ومنه قوله -تعالى-: ﴿ تَابَ عَلَيْهِمْ ﴾ [التوبة: ١١٨]، أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام.

وعلى هذا: فلا يبعد أن يكون المراد من قوله: : ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾: أي رجعت عن طلب الرؤية عند قوله -تعالى-: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ وقوله -عليه السلام- ﴿ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ليس المراد به ابتداء الإيمان منه في تلك الحالة بالله -تعالى-؛ بل المراد إضافة الأولوية إليه لا إلى الإيمان، ومعناه: وأنا أو المؤمنين.

الثاني: أنه وإن كانت توبته تستدعي سابقة الذنب؛ فليس فيه ما يدل على أن الذنب في سؤاله؛ بل جاز أن تكون التوبة عما تقدم من الذنوب قبل السؤال؛ لما رأى من الأهوال، والآية العظيمة من تدكدك الجبل، على ما هو عادة المؤمنين الصلحاء من تجديد التوبة عما سلف، إذا رأوا آية عظيمة، وأمرًا مهولاً[١].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٠٧)، التعرف لمذهب التصوف (٤٢/١)، بيان تلبيس الجهمية (٣٤٩/١)، والاعتقاد للبيهقي (ص١٢٣)، ومختصره للشعراني بتحقيقنا، وحجج القرآن للرازي (ص٦٩)، وجواهر القرآن للغزالي، (ص٩٦)، والمواقف (١٥٨/٣، ١٧٥)، والغنية في أصول الدين (ص١٤٦).

الفصل الثاني

في بيان وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين

وقد احتج بعضهم على ذلك بمسلك ضعيف، وهو أن قال: الأمة في هذه المسألة على قولين:

فمنهم من قال: بجواز الرؤية، ووقوعها في القيامة للمؤمنين.

ومنهم: من نفى الأمرين، وقد ثبت بالدليل جواز الرؤية؛ فيلزم منه وقوع الرؤية، وإلا كان القول بالجواز، وامتناع وقوع الرؤية، قولاً ثالثًا خارقًا للإجماع؛ وهو باطل.

وهو غير صحيح؛ فإن خرق الإجماع إنما يكون بالقول بإثبات ما اتفق الإجماع على نفيه، أو نفي ما اتفق الإجماع على إثباته؛ وذلك غير متحقق فيما نحن فيه.

فإن القول الثالث: إنما هو التفصيل، ولا معنى له غير القول بالجواز، والقول بانتفاء الوقوع، والقول بجواز ليس على خلاف قول الإجماع؛ إذ فيه موافقة مذهب من قال به، والقول بانتفاء الوقوع ليس خارقًا للإجماع؛ بل فيه موافقة مذهب القائل به؛ ففي كل طرف قد وافق مذهب ذي مذهب، لا أنه خارق للإجماع.

وهذا كما أن القائل في مسألة المسلم بالذمي، والحر بالعبد قائلان، فقائل بجريان القصاص فيهما، وقائل بنفيه فيهما، ومن صار إلى جواز قتل المسلم بالذمي، لقيام دليله في نظره، لا يلزمه أن يقول بذلك في الحر بالعبد، من غير دليل، ولا يكون بذلك خارقًا للإجماع، ولا ممنوعًا منه بالإجماع.

والمعتمد في ذلك قوله -تعالى-: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ووجه الاحتجاج منه أن النظر قد يطلق في لغة العرب بمعنى الانتظار ومنه قوله -تعالى-: ﴿ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾

[الحديد: ١٣] أي انتظرونا، وقوله -تعالى-: ﴿ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً ﴾ [يس: ٤٩] أي ينتظرون، وقوله -تعالى-: ﴿ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾ [النمل: ٣٥].

ومنه قول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب

أي لمنتظره، وإذا استعمل النظر بإزاء هذا المعنى استعمل من غير صلة.

وقد يطلق ويراد به التفكر والاعتبار: وإذا استعمل بإزائه وصل بفي، ومنه يقال: نظرت في المعنى الفلاني: أي فكرت فيه، واعتبرت.

وقد يطلق بمعنى التعطف والرأفة، وإذا استعمل بالرأفة، وصل باللام ومنه قولهم: نظر فلان لفلان، أي تعطف عليه، ورأف به.

وقد يطلق بمعنى الرؤية والإبصار: وإذا استعمل بإزائه وصل بإلى، ومنه قول الشاعر:

نظرت إلى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي

والمراد به الرؤية، والنظر في الآية موصول بإلى؛ فوجب حمله على الرؤية والإبصار.

فإن قيل: النظر الذي هو صفة الوجوه إنما يمكن حمله على الرؤية أن لو كانت الوجوه بمعنى الجوارح؛ وليس كذلك؛ بل المراد بالوجوه في الآية الأنفس، والأشخاص الشريفة النفيسة بالإيمان دون الجوارح.

ولهذا يقال: أقبل وجوه القوم: أي رؤساؤهم، وأشرافهم. ويدل على ذلك قوله -تعالى-: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٤]، والأصل اتحاد المفهوم من لفظ الوجوه ههنا، وليس المراد من قوله: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴾ الوجوه بمعنى الجوارح بدليل قوله -تعالى-: ﴿ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٥].

والظن ليس للوجوه بمعنى الجوارح؛ فكذلك في الوجوه الناظرة.

سلمنا أن الوجوه بمعنى الجوارح؛ ولكن لا نسلم أن المراد من النظر المضاف إليها الرؤية.

قولكم: إن النظر الموصول بإلى في اللغة: للرؤية.

قلنا: لا نسلم أن إلى ههنا حرف، وبيانه هو أن إلى قد تكون اسمًا، فإن إلى واحد الآلاء أي النعم، ومنه قول الشاعر:

أبيض لا يرهب الترال ولا يقطع رحمًا ولا يخون إلى

وقد ترد بمعنى عند، ومنه قول الشاعر[1]:

فهل لكم فيما إلى فإنني طبيب بما أعيى النطاسي حذيما

أي فيما عندي.

وعلى هذا فبتقدير أن يكون بمعنى واحد الآلاء؛ فيكون معنى قوله: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ أي: نعمة ربها منتظرة، وعلى تقدير أن يكون بمعنى عند؛ فيكون معناه وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة: أي عند ربها منتظرة نعمة ربها.

سلمنا أن إلى ههنا حرف؛ ولكن لا نسلم أن بمعنى الحرف إذا اقترنت بالنظر تكون للرؤية، بل قد يرد ذلك بمعنى تقليب الحدقة إلى جهة المرئي، ومقابلتها له، ومنه يقال:

جبلان متناظران. إذا تقابلا.

وقد يرد بمعنى الانتظار.

وقد يرد بمعنى الرحمة.

وقد يرد بمعنى التفكر، والاعتبار.

أما الأول: فبيانه من ستة أوجه:

---

(١) قائله هو أوس بن حُجر كما في الخزانة للبغدادي (٤/٣٧٣).

الأول: أنه يصح أن يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، ولو كان النظر بمعنى الرؤية؛ لكان متناقضًا، ولو كان بمعنى تقليب الحدقة إليه؛ لكان حقًا.

الثاني: أنه يصح أن يقال: مازلت أنظر إلى الهلال حتى رأيته، ولو كان النظر بمعنى الرؤية؛ لكان النظر غاية لنفسه، ولا كذلك في تقليب الحدقة.

وأيضًا فإنه يصح أن يقال: نظرت فرأيت، فترتب الرؤية على النظر بفاء التعقيب يدل على المغايرة، والذي ترتب عليه الرؤية؛ إنما هو تقليب الحدقة.

الثالث: أنه يصح أن يقال: أما ترى كيف ينظر فلان إلى فلان، ولو كان النظر هو الرؤية؛ لما كان مرئيًا بخلاف تقليب الحدقة.

الرابع: قوله -تعالى-: ﴿ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، والمراد بالنظر ههنا تقليب أحداقهم نحوه بدليل قوله -تعالى-: ﴿ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾، ولو كان النظر بمعنى الرؤية؛ لكان متناقضًا.

الخامس: هو أن النظر الموصول بإلى قد يوصف بما لا توصف به الرؤية من الصلابة، والشدة، والغضب، والإزورار، والرضا، والتحير، والذل، والخشوع، ونحو ذلك، وذلك بما تكون عليه عين الناظر من الأوضاع المختلفة، والتقليب المخصوص، والكيفية في تحريكها، ومن المعلوم أن الرؤية لا تختلف باختلاف هذه الأحوال، ولا توصف بها، فإن العرب لا تصف إلا ما تراه؛ فدل على أن النظر بمعنى تقليب الحدقة؛ لا بمعنى الرؤية.

السادس: أنه يصح الأمر بالنظر، والنهي عنه فيقال: انظر إلى فلان، ولا تنظر إلى فلان، ومتعلق الأمر، والنهي ما كان مقدورًا للناظر؛ والرؤية غير مقدورة له؛ بخلاف تقليب الحدقة؛ فكان هو المراد بالنظر.

وأما الثاني: وهو بيان أن النظر قد يرد بمعنى الانتظار وإن كان موصولاً بإلى، وذلك مما نقل عن العرب أنها تقول: نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته ويقال: نظري إلى الله، ثم إلى فلان: أي انتظاري، ولهذا يصح هذا الإطلاق

ممن لا رؤية له كالأعمى.

ومنه قول الشاعر:

ويوم بذي قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظر[١]

أي منتظرة ضرورة أن الموت لا يرى.

وأيضًا قول الشاعر:

وجـوه ناظـرات يـوم بدر إلى الـرحمن يـأتي الفلاح[٢]

أي بالفرج من عنده.

وأيضًا قول الشاعر:

إني إلـيك لما وعدت الناظر نظر الذليل إلى العزيز القاهر[٣]

أي منتظر.

وأيضًا قول الشاعر:

كـل الخلائـق ينظرن نحاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال[٤]

وقال آخر:

وجوه بها ليل الحجاز على النوى إلى مكـة نحو المعاريف ناظرة

والمراد بها الانتظار؛ لاستحالة الرؤية في مثل هذه الصورة.

وقال الآخر:

وشـعث يـنظرون إلى بلال كمـا نظر الظماه حيا الغمام

وحيا الغمام لا يرى، وإنما ينتظر؛ فكذلك المشبه به.

وأما بيان الثالث: فقوله -تعالى- في حق الكفار: ﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ ﴾

---

(١) أورده المصنف في غاية المرام (ص١٧٥).

(٢) أورده عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (ص٢٤٥).

(٣) أورده الآمدي في غاية المرام (ص١٧٥).

(٤) أورده الإيجي في المواقف (ص٣٠٦).

[آل عمران: ٧٧]، وليس المراد به الرؤية، فإنه كان يراهم.

وليس المراد؛ نفي النظر بمعنى تقليب الحدقة؛ وإلا كان معناه ولا يقلب حدقته إلى جهتهم؛ وهو محال.

ولا بمعنى الانتظار والاعتبار؛ فإنه يتعالى، ويتقدس عن ذلك؛ فكان محمولاً على ترك الرحمة.

وأما بيان الرابع: فقوله -تعالى-: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧] ليس المراد بالنظر المحثوث عليه الرؤية، ولا تقليب الحدقة لمشاركة الكفار في ذلك، ولا الانتظار؛ فلم يبق إلا التفكر، والاعتبار.

سلمنا أن النظر الموصول بإلى للرؤية حقيقة، ولكن للرؤية المشترطة بالشروط المذكورة من قبل في النظر، أم لا. الأول: مسلم؛ والثاني: ممنوع.

وبيانه أن القرآن أنزل بلغة العرب على ما قال -تعالى-: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤]، والعرب ما كانت تفهم من الرؤية غير ما ذكرناه؛ فكان اسم النظر موضوعًا بإزائها؛ وذلك في حق الله -تعالى- محال.

وإذا تعذر حمل لفظ النظر على حقيقته؛ فلابد من التجوز حذرًا من تعطيل اللفظ؛ وذلك بحمله على الانتظار، أو غيره مما يحتمله اللفظ.

سلمنا أنه للرؤية مطلقًا؛ ولكن يجب تأويله بحمله على رؤية ثواب الرب -تعالى- بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، ودليل وجوب العمل بهذا التأويل: السمع، والعقل.

أما السمع: فقوله -تعالى-: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فهذه الآية صريحة في نفي إدراك الله -تعالى- بالأبصار.

كيف وقد ورد ذلك في معرض التمدح، والاستعلاء، فلو أمكن أن

يكون مدركًا في وقت ما؛ لزال عنه التمدح، والاستعلاء؛ وهو محال؛ والجمع بين العمل بها، وبظاهر ما ذكرتموه؛ ممتنع.

وعند ذلك فلابد من تأويل ما ذكرتموه حذرًا من تعطيل أحد الدليلين.

وأيضًا: قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ ﴾ [الشورى: ٥١] دل على امتناع الرؤية في حق من يكلمه فمن لا يكلمه أولى أن لا يراه، ولأنه لم يفرق أحد من الأمة بينهما.

وأيضًا: قوله -تعالى-: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٢١] وصف من سأل رؤيته بالعتو، ولو كانت الرؤية غير ممتنعة؛ إما لذاتها أو لغيرها؛ لما كان كذلك كما لو سأل غيرها من الممكنات.

وأيضًا: فإن الله -تعالى- عاقب من سأل رؤيته بدليل قوله: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾ [البقرة: ٥٥].

وقوله -تعالى-: ﴿ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ [النساء: ١٥٣]، ولو كانت الرؤية جائزة، أو واقعة، لما عاقبهم على سؤالهم، كما لو سألوا غيرها من الممكنات.

وأيضًا: قوله -تعالى- للكليم: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ ولن للتأبيد؛ فغير موسى أولى أن لا يراه.

وأما من جهة المعقول: فمن ثلاثة أوجه:

الأول: أن المرئي لابد وأن يكون مقابلاً للرائي؛ كالأجسام، أو في حكم المقابل، كالأعراض ورؤية الإنسان وجهه في المرآة؛ إذ ليس هو في مقابلة وجهه وذلك يوجب كون المرئي جوهرًا، أو عرضًا، وأن يكون في حيز وجهة؛ وذلك على الله -تعالى- محال.

الثاني: أن المرئي لابد من انطباع صورته في العين الباصرة، وأن يكون متلونًا متشكلاً مقدرًا؛ على ما سلف؛ وذلك في حق الله تعالى -محال-.

الثالث: أنه وإن كانت هذه الشروط، شروطًا في رؤية الأجسام والباري -تعالى- ليس بجسم؛ فلابد من اشتراط سلامة الحاسة وأن يكون الرب -تعالى- بحيث يصح أن يرى، والحاسة سالمة، فلو كان بحيث يصح أن يرى لرؤى في الدنيا؛ لأنه يلزم من وجود شروط الإدراك، وجود الإدراك ضرورة؛ فحيث لم ير في الدنيا؛ علم أنه ليس بحال أن يرى.

والجواب:

قولهم: المراد بالوجوه الأشخاص، عنه أجوبة ثلاثة:

الأول: المنع، وبيانه أن المتبادر من لفظ الوجوه عند الإطلاق إنما هو الجوارح، والأصل في كل ما كان كذلك أن يكون حقيقة فيه، وحيث تطلق الوجوه على الرؤساء، والأشراف؛ فإنما كان بطريق المجاز تشبيهًا بالوجوه؛ حيث كانت أشرف الأعضاء وأجلها.

قولهم: المراد بالوجوه الباسرة الأشخاص؛ فكذلك الوجوه الناضرة، عنه جوابان:

الأول: لا نسلم أن الوجوه الباسرة هي الأشخاص، واتصافها بالظن في يوم القيام على خلاف العادة؛ غير ممتنع كما في استنطاق الأيدي والأرجل بالشهادة على ما قال -تعالى-: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم ﴾ [النور: ٢٤].

الثاني: وإن لزم التجوز في الوجوه الباسرة؛ فلا يلزم التجوز مطلقًا.

سلمنا أن لفظ الوجوه غير ظاهر بحكم الوضع في الجوارح، غير أنه قد اقترن بها ما يدل على كونها هي المرادة.

وبيان إمكانه: أنه وصفها بالنضارة، وهي الإشراق، وتهلل الأسارير،

وذلك إنما توصف به الوجوه بمعنى الجوارح، لا بمعنى الشرفاء، والرؤساء.

سلمنا أن المراد بالوجوه الأشخاص، والأنفس، ولكن ليس في إضافة النظر إليها ما يمنع من حمله على الرؤية إذا كان موصولاً بإلى ولو قال -تعالى-: «أشخاص يومئذ ناظرة إلى ربها ناضرة»؛ كان ذلك محمولاً على الرؤية.

قولهم: إن إلى قد تطلق بمعنى واحد الآلاء، وبمعنى عند، عنه جوابان:

الأول: أن ذلك وإن كان سائغًا إلا أنه على خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم من إطلاق إلى؛ فإنها مشهورة للحرفية دون ما ذكروه، والأصل فيما كان كذلك أن يكون هو الحقيقة.

الثاني: وإن سلمنا عدم الظهور به، بحكم الوضع في الحرف غير أنه قد اقترن به ما يدل على إرادة الحرفية، حيث إن الآية إنما وردت تبشيرًا للمؤمنين، وتخصيصًا لهم بالإنعام والإكرام؛ وذلك لا يكون إلا بما هو نعمة، وكرامة.

ولا يخفى تحقيق ذلك عند حمل إلى على الحرفية؛ لأن النظر يكون بمعنى الرؤية، ورؤية الله -تعالى- من أجل النعم، والكرامات وهي من أعلى الدرجات، ولو حمل إلى على واحد الآلاء؛ فيكون تقدير الكلام وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة.

وقوله ناظرة، إما بمعنى الرؤية، أو بمعنى الانتظار.

فإن كان الأول: فلا يخفى أن رؤية النعمة لا تكون نعمة، ولهذا: فإنه قد يشترك في رؤية نعمة الله -تعالى- المؤمنون، والكفار.

وإن كان الثاني: فانتظار النعمة لا يكون نعمة، بل عذابًا، ومنه قولهم: الانتظار الموت الأحمر، فلا يصلح ذلك للتبشير، وكذلك أيضًا لو حمل على معنى عند، فيكون تقدير الكلام. وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ناضرة، ولابد

من إضمار ثواب ربها، أو نعمة ربها، وسواء كان النظر بمعنى الرؤية، أو الانتظار، وفيه ما ذكرناه من المحذور زيادة الإضمار؛ والإضمار على خلاف الأصل.

قولهم: لا نسلم أن إلى إذا اقترنت بالنظر تكون للرؤية.

قلنا: دليله ما سبق.

قولهم: يصح أن يقال: نظرت إلى الهلال؛ فلم أره، لا نسلم صحة ذلك في وضع اللغة؛ بل الذي تقوله العرب نظرت إلى مطلع الهلال؛ فلم أر الهلال، وربما حذف المطلع، وأقيم المضاف إليه مقامه تجوزًا، واستعارة.

وعلى هذا يكون الجواب عن قولهم: مازلت أنظر إلى الهلال حتى رأيته.

وقولهم: نظرت فرأيت من باب التأكيد؛ وذلك جائز عند اختلاف الألفاظ، وإن اتحد المعنى، ومنه قول امرئ القيس:

مكـــر مفـــر مقـــبل مدبر معًا كجلمود صخر حطه السيل من عل[1]

أضاف الجلمود إلى الصخر، وهما بمعنى واحد، وعلى هذا فإنه يحسن أن يقال: أدركته؛ فرأيته.

وقولهم: انظر كيف ينظر فلان إلى فلان؛ فهو تجوز باسم الرؤية عن تقليب الحدقة؛ لأن تقليب الحدقة سبب للرؤية في الغالب، والتجوز باسم المسبب عن السبب؛ جائز، وهذا هو الجواب عن قوله -تعالى-: ﴿ وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٩٨].

قولهم: إن النظر قد يوصف بما لا توصف به الرؤية الحقيقية ليس كذلك، ولا مانع من اتصافها بما ذكروه من الصفات.

---

(١) البيت في طبقات فحول الشعراء (ص٨٣)، وخزانة الأدب (١/١٦١) (٢/٣١٢، ٣٢٣)، المستطرف (٢/١٨٨)، وصبح الأعشى (٧/٤١١)، والأغاني (٩/٨٦)، وإصلاح المنطق (ص٢٥)، ونفح الطيب (٥/٥٢١).

قولهم: إن العرب لا تصف إلا ما تراه؛ ليس كذلك؛ فإنها كما تصف المرئيات، فقد تصف ما لا يرى في مجاري العادات: كالشجاعة، والجبن، والكرم، والبخل، والبر، والعقوق، والعشق، والشوق، ونحو ذلك وفيما نحن فيه خاصة؛ فإنهم يصفون النظر بمعنى الرؤية ومنه قول الشاعر:

نظـــرت إلى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي

قولهم: إن النظر مأمور به، ومنهي عنه.

قلنا: الأمر، والنهي؛ وإن كان لا يتعلق بغير المقدور، فإذا أضيف الأمر إلى النظر الموصول بإلى؛ فهو حقيقة في الرؤية غير أنه لما تعذر حمل الأمر عليه، لكونه غير مقدور تجوز به عن سببه؛ وهو تقليب الحدقة كما سبق.

قولهم: إن النظر الموصول بإلى قد يرد بمعنى الانتظار لا نسلم ذلك، والناقل عن العرب أنها تقول: نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته، إن كان غير موثوق به؛ فلا التفات إليه.

وإن كان موثوقًا به؛ فنقله مرجوح بالنسبة إلى النقل المشهور المأثور عنهم، أنهم قالوا: النظر الموصول بإلى لا يكون إلا بمعنى الرؤية؛ فإنه لا يقال نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته؛ بل إذا أريد به الانتظار قيل نظرته، وانتظرته لا غير.

وقولهم: نظري إلى الله، وإلى فلان، معناه أنني أرتقب الخير، والفرج من الله، وفلان ينظر إلى جهة فلان، وإلى السماء؛ إذ هي في نظر أهل اللغة، والعرف جهة الله -تعالى-؛ ولهذا يرفع الناس أيديهم بالدعاء إليها.

وعلى هذا يكون الجواب عن قول الشاعر:

وجـــوه ناظـــرات يـــوم بدر إلى الـــرحمن يـــأتي الفـــلاح

وقول الشاعر: إلى الموت من وقع السيوف نواظرًا.

فمحمول على الرؤية الحقيقية أيضًا، والمراد به رؤية الكر، والفر،

والضرب، والطعن المفضي إلى الموت، تعبرة باسم المسبب عن السبب ويحتمل أن يكون المراد بالموت أهل الحرب الذي يجري الموت على أيديهم تجوزًا، واستعارة.

ومنه قول جرير:

أنا الموت الذي خبرت عنه فليس لهارب منه نجا[1]

وقول الشاعر: إني إليك لما وعدت لناظر.

فمحمول أيضًا على الرؤية، ومعناه ناظر إلى جهتك ارتقب إنجاز الوعد.

وقوله: كل الخلائق ينظرون سجاله: أي يرون، ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية، وإنما الذي يمتنع حمل النظر الموصول بإلى على غير الرؤية.

وكذلك أيضًا قوله: نظر الحجيج إلى طلوع الهلال، بمعنى الرؤية: ويكون تقدير الكلام: كل الخلائق يرون سجاله كما يرى الحجيج طلوع الهلال.

وقول الشاعر: إلى ملك نحو المغارب ناظرة.

فقد قيل: إن هذا البيت من أخلاف المتأخرين الذين لا احتجاج بأقوالهم، وإن كان حجة، فالمراد به الرؤيا أيضًا، ومعناه: أنهم ناظرون إلى جهة الملك في المغارب؛ لارتقاب الإحسان؛ والإنعام.

وقول الشاعر: وشعث ينظرون إلى بلال، فالمراد به أيضًا الرؤية.

وقوله كما نظر الظماء حيا الغمام فالمراد به الرؤية أيضًا؛ إذ لا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية كما سبق، والمراد بحيا الغمام الماء النازل منه الذي هو سبب الحياة.

ثم وإن سلمنا أن النظر الموصول بإلى قد يطلق بمعنى الانتظار غير أنه مجاز بعيد، والحقيقة ما ذكرناه؛ فلا يترك إلا بدليل.

---

(١) البيت لجرير في ديوانه (ص١٤)، وانظر في ديوان الحماسة (ص٤٧)، والأغاني (١٠/٣٥٧) (٢١/ ٣٥٧).

وإن سلمنا أنه ظاهر في الانتظار، غير أنه ممتنع حمل النظر في الآية عليه؛ لوجوه خمسة:

الأول: هو أن الآية إنما وردت لتبشير المؤمنين، وتخصيصهم بالإنعام عليهم، وذلك لا يكون إلا بما هو نعمة؛ والانتظار نقمة لا نعمة على ما سلف؛ فيكون بعيدًا عن المقصود.

الثاني: أن الانتظار لا معنى له غير التطلع، والتوقع لما عساه أن يكون وألا يكون، ومن يتيقن حصول ما يريده في وقته، ولا يتخلف عنه على الاستمرار، والدوام؛ فلا يسمى منتظرًا.

ولهذا لما كان الرب -تعالى- عالمًا بما يريده في وقته من غير تخلف لم يسم منتظرًا، وأهل الجنان مستيقنون بدوام نعم الله -تعالى- عليهم؛ فلا يصح اتصافهم بالانتظار.

الثالث: هو أن النظر مضاف إلى الرب -تعالى- بقوله: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ فلو حمل النظر على الانتظار، فإما أن يكون المنتظر هو الرب -تعالى- أو غيره.

فإن كان الأول: فهو محال؛ إذ الرب -تعالى- لا ينتظر نفسه؛ إذ الانتظار توقع وقوع أمر ما، والرب -تعالى- لا يتوقع وقوعه.

وإن كان الثاني: فيلزم منه الإضمار؛ وهو خلاف الأصل.

الرابع: هو أن الموصوف بالنظر الوجوه؛ وهي بمعنى الجوارح؛ كما سبق؛ والوجوه بمعنى الجوارح لا توصف بالانتظار.

الخامس: أن الوجوه الموصوفة بكونها ناظرة، موصوفة بالنضارة بقوله: وجوه يومئذ ناضرة، والنضارة، والابتهاج إنما تحصل بالنظر، لا بالانتظار.

وأما قوله -تعالى- في حق الكفار: ﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ فمحمول أيضًا على النظر الحقيقي؛ وهو الرؤية، غير أن النظر الحقيقي ينقسم إلى نظر

سخط: وهو ما يتعقبه العقوبة، وإلى نظر رحمة: وهو ما يتعقبه الإحسان، والرأفة، وعند ذلك: فلا يلزم من كونه غير ناظر إليهم نظر رحمة ألا يكون ناظرًا إليهم أصلاً؛ فإنه لا معنى لنظر الرحمة، غير النظر الذي يعقبه الصفح والعفو، فإذا لم يعقب نظره إليهم العفو، والصفح قيل لم ينظر إليهم نظر رحمة؛ وإن كان ناظرًا إليهم حقيقة.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧] فالمراد به النظر الحقيقي، غير أن النظر الحقيقي في حقنا ينقسم: إلى ما يعقبه الاعتبار، وإلى ما لا يعقبه الاعتبار، والمراد من الآية إنما هو النظر الأول دون الثاني، وذلك لا ينافي النظر الحقيقي.

قولهم: إنه حقيقة في النظر، المشروط بالشروط المعتبرة من قبل.

قلنا: النظر حقيقة، لا يختلف بالشروط وعدمها؛ بل غايتها أن وجود النظر متوقف عليها، لا نفس الحقيقة؛ إذ شرط الوجود لا يكون داخلاً في المفهوم من النظر، وعند ذلك فيجب حمله على مطلق النظر؛ إذ هو المفهوم منه.

وأما اعتبار الشروط، وعدم اعتبارها؛ فمأخوذ من الدليل العقلي؛ وقد أبطلنا كل ما قيل فيه.

قولهم: وإن كان النظر حقيقة في مطلق الرؤية، فيجب تأويله.

قلنا: الأصل إنما هو العمل باللفظ في حقيقته إلا أن يدل عليه دليل، وقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لا يدل على أن الباري -تعالى- غير مرئي إلا أن يكون الإدراك هو الرؤية.

ونحن إن سلكنا مذهب كثير من أئمتنا: كالقلانسي، وعبد الله بن سعيد، وغيره: وهو أن الله -تعالى- يرى، ولا يدرك؛ إذ الإدراك ينبئ عن اللحوق، والإحاطة بالمدرك، وتقديره، وتحديده؛ فقد اندفع الإشكال.

وإن سلكنا مسلك الشيخ أبي الحسن: من أن الإدراك بالرؤية، وهو

الرؤية فنقول: إن نفي الإدراك عن الأبصار: إما أن يكون محمولاً على نفيه عن الكل جملة، أو عن البعض دون البعض، أو عن كل واحد، واحد. لا سبيل إلى نفيه عن كل واحد واحد؛ لعدم دلالة اللفظ عليه.

وإن كان الأول، والثاني؛ فهو مسلم؛ ولكن لا يلزم منه أن لا يكون مدركًا في الجملة؛ فإن نفي الإدراك عن الأبصار جملة، لا يوجب النفي عن كل واحد، واحد، وكذلك النفي عن البعض؛ لا يوجب النفي عن الباقي، ثم وإن سلمنا أنه أراد به كل واحد، واحد من الأبصار؛ فنحن نقول به أيضًا: فإن المدرك عندنا للباري إنما هم المدركون دور الأبصار، لا نفس الأبصار.

فإن قيل: فكما أن الأبصار لا تدركه؛ فكذلك لا تدرك غيره؛ فلا فائدة في التخصيص.

قلنا: إنما يلزم انتفاء فائدة التخصيص؛ أن لو انحصرت فائدة التخصيص في نفي حكم المنطوق عن المسكوت؛ وهو غير مسلم، ولعله كان لخصوص سؤال سائل عنه دون غيره، أو لمعنى آخر.

وإن سلمنا أنه أراد بالأبصار المبصرين؛ ولكن لا نسلم أن الألف، واللام للعموم.

وإن سلمنا أنها للعموم في الأشخاص؛ فلا نسلم أنها للعموم بالنظر إلى الأزمان، ولا يلزم من العموم في الأشخاص؛ العموم في الأحوال.

ولهذا فإنه لو قال قائل: كل من دخل إلى داري فأعطيه درهمًا، فإنه وإن عم كل داخل؛ فإنه لا يعم كل زمان حتى إنه لو دخل مرة ثانية، من دخل أولاً؛ فإنه لا يستحق شيئًا.

قولهم: إنه لو جاز أن يرى في بعض الأزمان؛ لزال عنه التمدح والاستعلاء، عنه أجوبة ثلاثة:

الأول: أنا لا نسلم أنه أراد التمدح بكونه لا تدركه الأبصار؛ فإنه وإن

تميز بذلك عن غيره من المدركات، فمشارك للمعدوم في ذلك بالإجماع منا، ومن الخصوم، وللطعوم، والروائح عندهم.

فإن قيل: ومشاركته لبعض الأشياء في نفي كونه مدركًا، لا يزيل حكم التمدح، ولهذا فإنه -تعالى- قد تمدح بقوله -تعالى-: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ولم يبطل حكم التمدح بكون بعض الأجسام، وجمع الأعراض كذلك.

قلنا: ليس التمدح بنفي السنة، والنوم عنه؛ بل بما نبه عليه بذلك من نفي الغفلة، والذهول، واستحالة خروجه عن كونه عالمًا؛ وذلك موجود في الأعراض، وغيرها من الأجسام.

الثاني: وإن سلمنا أنه أراد به التمدح؛ ولكن لا نسلم أن معنى التمدح يبطل بسبب عدم استمرار ذلك في كل زمانه؛ فإنه -تعالى- كما يتمدح بالصفات النفسانية اللازمة؛ فقد يتمدح بالصفات الفعلية غير اللازمة: ككونه خالقًا، ورازقًا، وموجدًا، إلى غير ذلك.

ثم ولو كان التمدح لا يتم دون أن لا يكون مدركًا مطلقًا؛ لما كان تخصيص الكفار بقوله -تعالى-: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] فائدة؛ لعموم ذلك بالنسبة إلى غيرهم.

الثالث: وإن سلمنا لزوم ما به التمدح في كل زمان؛ ولكنا نعلم أن ما أثبته لنفسه من الإدراك هو غير ما نفاه عن الأبصار.

وعند ذلك: فإما أن يكون إدراك الرب -تعالى- بمعنى الرؤية، كما قاله البصريون من المعتزلة، وإما بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية؛ كما قال البغداديون منهم.

فإن كان الأول: فهو محال على أصلهم حيث قالوا: إن الإدراكات لا تدرك والأبصار من الإدراكات.

وإن كان الثاني: فمدلوله أن الأبصار لا تعلمه، ولا يلزم من ذلك نفي

الإدراك، كما لا يلزم من نفي الإدراك عن النفس نفي العلم.

وإن سلمنا أن الآية عامة مطلقًا غير أنها عامة في كل الأشخاص، والأزمان، وأثبتنا خاصة في بعض الأشخاص، وبعض الأزمان، وإذا تعارض الخاص والعام، كان الخاص مقدمًا على العام؛ لقوة دلالته، ولما فيه من الجمع بينه، وبين العام؛ فإنه لا يلزم من العمل بالخاص؛ إبطال العام بالكلية؛ لإمكان العمل به في غير محل التخصيص؛ بخلاف العكس.

ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين أولى من تعطيل أحدهما، والعمل بالآخر.

سلمنا ظهور ما ذكروه وترجحه؛ ولكن إن دل على نفي الرؤية فلا يلزم منه انتفاء الجواز.

وقوله -تعالى-: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ ﴾ [الشورى: ٥١] ليس فيه ما يدل على كونه محجوبًا حالة الوحي؛ وإلا لما كان الترديد مفيدًا.

وأما وصف من طلب الرؤية بالعتو؛ فلم يكن لكونه غير مرئي؛ بل لأنه طلب ذلك على طريقة التعجيز، والتشكيك في نبوة المرسل إليه على ما سلف.

وقوله -تعالى-: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ فقد سبق جوابه أيضًا، وما ذكروه من الشبه العقلية، فقد أبطلناها أيضًا؛ فيما تقدم، فهذا ما عندنا في هذه المسألة والله أعلم.

تم تحقيق الجزء الأول والحمد لله رب العالمين

ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثاني

وأوله النوع الرابع في إبطال التشبيه

وما لا يجوز على الله تعالى

النوع الرابع
في إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى

ويشتمل على إحدى عشرة مسألة:

الأولى: في أنه ـ تعالى ـ ليس بجوهر.

الثانية: في أنه ـ تعالى ـ ليس بجسم.

الثالثة: في أنه ـ تعالى ـ ليس بعرض.

الرابعة: في امتناع حلول الحوادث، بذاته.

الخامسة: في أنه ليس في جهة، ولا مكان.

السادسة: في أنه ليس في زمان.

السابعة: في أنه لا يحل في محل.

الثامنة: في الرد على النصارى.

التاسعة: في أنه لا يوصف بالألم، واللذة، ولا بشيء من أجناس الأعراض.

العاشرة: في أنه ليس بعاجز.

الحادية عشرة. في استحالة الكذب في كلامه.

المسألة الأولى

في أنه ليس بجوهر [(١)]

مذهب أهل الحق: أن الله تعالى - ليس بجوهر.

وذهبت الفلاسفة، والنصارى إلى أنه -تعالى- جوهر بسيط لا تركيب فيه. وربما تحاشى بعض الحذاق من الفلاسفة: كابن سينا، وغيره من إطلاق اسم الجوهر على الله -تعالى- مصيرا منه إلى الجوهر: هو الذي له ماهية إذا وجدت في الأعيان كان وجودها لا في الموضوع، وذلك لا يكون إلا فيما وجوده يزيد على ماهيته. والباري - تعالى لا يزيد وجوده على ماهيته؛ بل ذاته وجوده ووجوده ذاته؛ فلا يكون جوهرا.

والمعتمد هو أنا نقول:

لو كان الباري - تعالى جوهرًا؛ لم يخل إما أن يكون جوهرا كالجواهر، أو لا كالجواهر.

فإن كان الأول: فهو محال لوجوه خمسة:

الأول: أنه لا يخلو إما أن يكون وجوده واجبا لذاته، أو ممكنا لذاته.

فإن كان واجبا لذاته: لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها؛ ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية؛ وهو محال.

وإن كان ممكنا: لزم أن يكون قابلا للحدوث، والعدم؛ وهو خلاف الفرض؛ إذ الكلام إنما هو مفروض في واجب الوجود لذاته.

الثاني: أنه إما أن يكن قابلا للتجزئة، أو لا يكون قابلا للتجزئة.

---

(١) انظر في هذه المسألة: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١٦٧/١٣٨/٤)، وشرح المواقف (٣٤٠/٢)، وغاية المرام في علم الكلام للمصنف (ص/١٨٢)، والإرشاد لجويني (ص٤٦)، وأساس التقديس للرازي (ص١٦)، وشعب الإيمان للبيهقي (١١٢/١٠٣/١).

فإن كان الأول: لزم أن يكون جسما مركبا؛ وهو محال كما يأتي وإن كان الثاني: فيلزم أن يكون في الحقارة والصغر، بمنزلة الجوهر الفرد، والله – تعالى– يتقديس عن ذلك.

الثالث: أنه لا يخلو: إما أن يكون بذاته قابلا لحلول الأعراض المتعاقبة عليه، أو لا يكون قابلا لها.

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون محلا للحوادث؛ وهو محال كما يأتي.

وإن كان الثاني: فيلزم امتناع ذلك على كل الجواهر ضرورة الاشتراك بينها في المعنى؛ وهو محال خلاف المحسوس.

الرابع: أنه لا يخلو: إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها ههنا، أو ههنا، أو لا تكون قابلة لذلك.

فإن كان الأول: فيكون متحيزا؛ إذ لا معنى للتحيز إلا هذا، والتحيز على الله تعالى ـــ محال لوجهين:

الأول: أنه إما أن يكون منتقلا عن حيزه، أو لا يكون منتقلا عن حيزه.

فإن كان منتقلا عنه؛ فيكون متحركا. وإن لم يكن منتقلا عنه؛ فيكون ساكنا. والحركة والسكون حادثان على ما يأتي. وما لا يخلو عن الحوادث؛ فهو حادث والحادث لا يكون واجبا لذاته.

الوجه الثاني: هو أن اختصاصه بحيزه: إما أن يكون لذاته، أو لمخصص من خارج.

فإن كان لذاته: فليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى.

وإن كان بغيره: فيكون الرب ـــ تعالى ـــ مفتقرا إلى غيره في وجوده؛ فلا يكون واجب الوجود لذاته.

وإن كان غير متحيز: لزم في كل جوهر أن يكون غير متحيز؛ ضرورة

المساواة في المعنى؛ وهو محال.

كيف: وأنه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته، فما لا يكون كذلك؛ لا يكون جوهرا.

الخامس: أنه لو كان جوهرا كالجواهر؛ لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهر؛ فإنه لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية دون البعض؛ ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولا، أو أن يكون كل جوهر معلولا للآخر؛ والكل محال.

فإن قيل: الجواهر وإن تماثلت في الجوهرية إلا أنها متمايزة، ومتغايرة بأمور موجبة لتعيين كل واحد منها عن الآخر.

وعند ذلك: فلا مانع من اختصاص بعضها بأمور وأحكام، لا وجود لها في البعض الآخر، ويكون ذلك باعتبار ما به التعين، لا باعتبار ما به الاشتراك؛ فنقول: والكلام في اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع؛ فلم يبق إلا أن يكون اختصاص كل واحد من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج؛ وذلك على الله ــ تعالى ــ محال.

هذا إن قيل إنه جوهر كالجواهر.

وإن قيل إنه جوهر لا كالجواهر: فهو تسليم للمطلوب؛فإنا إنما ننكر كونه جوهرا كالجواهر. وإذا عاد الأمر إلى الإطلاق اللفظي؛ فالتراع لفظي ولا مشاحة فيه. إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به؛ ولا يخفي أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته.

وعلى هذا فمن قال: إنه جوهر بمعنى أنه موجود لا في موضوع، والموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه كما قاله الفلاسفة، أو أنه جوهر بمعنى أنه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى غيره كما قاله

[أبو الحسين البصري] مع اعترافه أنه لا يثبت له أحكام الجواهر؛ فقد وافق في المعنى، وأخطأ في الإطلاق من حيث إنه لم ينقل عن العرب إطلاق الجوهر بازاء القائم بنفسه، ولا ورد فيه إذن من الشارع.

فإن قيل: لا خفاء في إطلاق اسم الجوهر على الجواهر الحادثة، وإنها مختصة بهذا الاسم عن جميع أجناس الأعراض، ولا شك أن بين الجواهر والأعراض اتفاقا وافتراقا، وليس مدلول اسم الجوهر ما به الاتفاق، وإلا لسميت الأعراض جواهر.

فلم يبق إلا أن يكون المدلول ما به الافتراق، وما به مفارقة الجواهر للأعراض، إنما هو قيامها بنفسها، أو أنها موجودة لا في موضوع. وهذا المعنى متحقق في حق الله. تعالى ـــ فصح تسميته جوهرا، بالنظر إلى تحقيق موضوع الاسم لغة.

فنقول: من أصحابنا من منع كون الجواهر الحادثة قائمة بأنفسها. وهو اختيار أبي إسحاق الأسفراييني مصيرا منهم. إلى أن القائم بنفسه هو الغني المطلق عن الافتقار إلى الغير مطلقا، وهو على وفق إشعار اللغة؛ فإنهم يعبرون بالقائم بنفسه عمن يقدرونه مستبدا بنفسه غير محتاج إلى الأعوان، والأنصار؛ والجواهر ليست كذلك؛ فإنها مفتقرة في حدوثها إلى المحدث، وفي استمرارها إلى استمرار البقاء وبعض الأعراض.

وعلى هذا فقد امتنع أن يكون مناط اسم الجوهر هو القيام بالنفس.

ثم وإن سلمنا أن الجوهر الحادث قائم بنفسه؛ فلا نسلم أنه لا امتياز

للجواهر عن الأعراض إلا به؛ فإنها متميزة بكونها متحيزة بذاتها، وأنها محل الأعراض. فلعل مناط اسم الجوهر هذا؛ وهو غير متحقق في الإله – تعالى

سلمنا أن مناط الاسم كونه قائما بنفسه. غير أن ذلك غير كاف في جواز الإطلاق دون إذن الشارع وإلا لصح تسميته سخيا؛ لكونه جوادا؛ إذ

هو مدلول اسم السخي في وضع اللغة. وأن يسمى فقيها؛ لكونه عالما؛ إذ هو مدلول اسم الفقيه لغة؛ وليس [ل ١٤٣:ب] كذلك.

فإن قيل: قد يسمى أصل الشيء جوهرا. ومنه يقال لذات الشيء جوهره. ولنسب الرجل جوهره. وقد يطلق أيضا على كل شيء نفيس خطير أنه جوهر. ومنه يقال لبعض[اللآلي] النفسية جوهر، والباري -تعالى- أصل كل شيء، وأنفس من كل نفيس؛ فكان جوهرا.

قلنا: إن لم يكن المصحح لإطلاق اسم الجوهر في الشاهد موجودا في الغائب؛ فقد امتنع الإلحاق، وإن كان موجودا، فإنما يصح الإلحاق أن لو صح القياس في اللغة؛ وهو غير مسلم، وإن صح؛ ولكن لابد من الإطلاق الشرعي، والإذن فيه على ما تقدم.

المسألة الثانية [١]

في أن الباري -تعالى- ليس بجسم

مذهب أهل الحق: أن الباري -تعالى- ليس بجسم.

وذهب بعض الجهال: إلى أنه جسم. ثم اختلفوا.

وذهب بعض الكرامية: إلى أنه جسم، بمعنى أنه موجود.

وذهب بعضهم: إلى أنه جسم، بمعنى أنه قائم بنفسه.

وذهب بعض المجسمة: إلى أنه جسم حقيقة، وأنه متصف بأحكام الأجسام (وأنه متصف بصفات الجسمية).

ثم إن منهم من قال: إنه مركب من لحم ودم، كمقابل بن سليمان، وغيره. ومنهم من قال: إنه نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار بشبر نفسه. ومن المجسمة من غالي وقال: إنه على صورة الإنسان.

لكن منهم من قال: على صورة شاب أمرد جعد قطط.

ومنهم من قال: إنه على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قوله المبطلين.

والمعتمد في نفي التجسيم أن يقال:

لو كان الباري -تعالى- جسما: فإما أن يكون كالأجسام، أو لا كالأجسام. فإن كان كالأجسام، فهو محال لثمانية أوجه.

منها أربعة: وهي ما ذكرناها في استحالة كونه جوهرا: وهي الأول، والثالث، والرابع،والخامس.ويختص الجسم بأربعة أوجه:

---

(١) انظر: الاعتقاد للبيهقي(١/١١٧)وشعب الإيمان (١/١٣٧)، ومقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٨)، وأساس التقديس للرازي(ص١٥)، والتمهيدي لابن عبد البر(٧/١٣٧)وفتح الباري(١٣/٣٤٥/٤١٦)والإرشاد للجويني (ص٤٢) ودرء تعارض العقل والنقل (٤/١٩٤).

الأول: أنه إذا ثبت أن الرب -تعالى- غير متصف بكونه جوهرا؛ امتنع أن يكون متصفا بكونه جسما، لأن الجسم مركب من الجواهر، ومفتقر إليها. ويلزم من انتفاء ما لابد منه في كونه جسما، أن لا يكون جسما.

الثاني: أنه قد ثبت أن الرب -تعالى- متصف بالعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات المثبتة من قبل. فلو كان الباري -تعالى- جسما كالأجسام، للزم من اتصافه بهذه الصفات المحال، وما لزم منه المحال؛ فهو محال.

وبيان ذلك من وجهين:

الأول: أنه لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات: فإما أن يكون كل جزء من [١٤٤/أ] أجزائه متصفا بجميع هذه الصفات، وإما أن يكون المتصف بجملتها بعض الأجزاء دون البعض، وإما أن يكون كل جزء مختصا بصفة. وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بجملة الأجزاء.

فإن كان الأول: فيلزم منه تعدد الآلهة، وهو محال كما يأتي.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه لا أولوية بأن يكون بعض الأجزاء متصفا بها، دون الباقي، مع التساوي في المعنى.

فإن قيل: هذا إنما يلزم أن لو تساوت الأجزاء. ولعله مركب من أجزاء مختلفة بالنوعية. وعلى هذا فلا يقال لا أولوية.

فنقول: تلك الأجزاء إما أن تكون أيضا أجسامًا، أو جواهر بسيطة لا تركيب فيها. فإن كان الأول: فالكلام في اتصاف ذلك الجسم الذي هو الجزء كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني: فذلك الجزء هو الإله، وهو عود إلى أن الرب -تعالى- جوهر، وقد أبطلناه.

الوجه الثاني: أنه يلزم أن يكون الإله -تعالى- هو ذلك الجزء دون غيره، ولا يمكن أن يقال بأنه وإن قامت هذه الصفات بجزء واحد إلا أن الحكم بالعالمية، والقادرية، وغير ذلك يعم الجملة. فإننا سنبين أن حكم العلة لا يتعدى محلها.

وإن كان الثالث: وهو أن يكون كل جزء مختصا بصفة من جملة الصفات، ولا وجود لغيرها فيه؛ فلا أولوية أيضا.

وإن كان الرابع: فهو محال: لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد.

الوجه الثاني: بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات. وهو أنه لا يخلو إما أن يكون اتصافه بها واجبا لذاته، أو لغيره.

لا جائزا أن يقال بالأول: وإلا لزم اتصاف كل جسم بها وجوبا لذاته للتساوي في الحقيقة على ما وقع به الفرض

وإن كان الثاني: فيلزم أن يكون الرب -تعالى- مفتقرا إلى ما يخصصه بصفاته، والمحتاج إلى غيره في إفادة صفاته له لا يكون إلها.

الثالث: هو أنه لو كان جسما؛ لكان له بعد، وامتداد، وذلك[البعد]إما أن يكون غير متناه، أو متناهيا.

فإن كان غير متناه: فإما أن يكون غير متناه من جميع الجهات، أو من بعض الجهات دون البعض.

فإن كان الأول: فهو محال لوجهين:

الأول: ما سنبينه من بعد لا يتناهى.

والثاني: أنه يلزم منه أن لا يوجد جسم غيره، أو أن يداخل الأجسام، ويخالط القاذورات؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع أيضا لوجهين:

الأول: ما سنبينه أيضا من إحالة بعد لا يتناهى.

والثاني: أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية، دون الآخر لذاته، أو لمخصص من خارج.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لعدم الأولوية.

وإن كان الثاني: فيلزم أن يكون الرب تعالى - مفتقرا في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص، ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء على ما تقدم؛ يكون الرب - تعالى معلول الوجود؛ وهو محال.

وإن كان متناهيا من جميع الجهات: فله شكل ومقدار. وهو إما أن يكون مختصا بذلك المقدار، والشكل: إما لذاته،أو لأمر خارج.

فإن كان الأول: لزم اشتراك جميع الأجسام فيه، ضرورة الاتحاد في الطبيعة.

وإن كان الثاني: فالرب تعالى محتاج في وجوده إلى غيره؛ وهو محال.

الرابع: أنه لو كان جسما؛ لكان مركبا من الأجزاء؛ وهو محال لوجهين: الأول: أنه يكون مفتقرا إلى كل واحد من تلك الأجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، وكل واحد منها غير مفتقر إليه. وما افتقر إلى غيره كان ممكنا، لا واجبا لذاته. وقد قيل: إنه واجب لذاته.

الثاني: أن تلك الأجزاء: إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها، أو ممكنة، أو البعض واجبا، والبعض ممكنا. لا جائز أن يقال بالأول: على ما سيأتي تحقيقه في إثبات الوحدانية.

وإن كان الثاني، أو الثالث فلا يخفى أن المفتقر إلى الممكن المحتاج إلى الغير أولى بالإمكان والاحتياج. والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته، وما لا يكون واجبا لذاته؛ لا يكون إلها. هذا كله إن قيل إنه جسم كالأجسام.

وإن قيل: إنه جسم لا كالأجسام. كان النزاع في اللفظ، دون المعنى. والطريق في الرد، ما أسلفناه في كونه جوهرا.

فإن قيل: ما نشاهده من الموجودات، ليس إلا أجساما وأعراضا. وإثبات قسم ثالث مما لا نعقله.

وإذا كانت الموجودات منحصرة في الأجسام، والأعراض؛ فالباري ــ تعالى ــ ليس بعرض؛ لأن العرض مفتقر إلى الجسم، والباري ــ تعالى ــ لا يفتقر إلى شيء، وإلا كان ما يفتقر إليه أشرف منه؛ وهو محال. وإذا لم يكن عرضا: تعين أن يكون جسما.

وأيضا: فإنه قد ثبت أن الرب ــ تعالى ــ فاعل على الحقيقة، ولم نشاهد فاعلا على الحقيقة إلا جسما. حتى أنه لو أخبر مخبر أنه رأى فاعلا على الحقيقة ليس بجسم؛ لكان ذلك منه مستنكرا: كاستنكاره أنه شاهد اجتماع السواد، والبياض.

وإذا ثبت استحالة كون الفاعل فاعلا في الشاهد. وليس بجسم؛ فكذلك في الغائب، وهذا كما أنه لما استحال كون العالم عالما في الشاهد بدون العلم، وبدون الحياة؛ وجب طرد ذلك في الغائب

وأيضا: فإنه قد ثبت أن الله -تعالى- عالم بالأجسام. ولا معنى لكونه عالما بها، غير انطباع صورها في نفسه. وانطباع المتجزئ في غير المتجزئ محال.

وأيضا: فإنه ثبت اتصاف الرب -تعالى- بالعلم، والقدرة، وغير ذلك من الصفات ولا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا أنها موجودة في الحيز تبعا لمحلها. وإلا فلا يكون قيام أحدهما بالآخر،بأولى من العكس. وإذا كان الباري -تعالى- في الجهة كان جسما.

وأيضا: فيدل على كونه جسما: ما ورد من الظواهر الدالة على كونه بوجه،ويدين، وعينين، إلى غير ذلك من الصفات الخبرية؛ وذلك دليل على كونه جسما.

ثم وإن سلمنا أنه ليس جسما على الحقيقة؛ ولكن ما المانع من إطلاق اسم الجسم عليه؟ وإن لم يكن جسما في الحقيقة. كما أطلق عليه أنه نفس، وورد به القرآن بقوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [المائدة:١١٦]. وليس بنفس حقيقة؛ إذ النفس لا تخرج عن كونها جسما لطيفا، أو جوهرا، أو عرضا، على اختلاف المذاهب.

والجواب:

أما الشبهة الأولى: فمندفعة، فإن حاصلها يرجع إلى الوهم بإعطاء الغائب حكم الشاهد، من غير جمع بجامع، والحكم على غير المحسوس، بمثل ما حكم به على المحسوس؛ وهو كذب غير صادق كما سلف. وذلك: كحكم الوهم على أن أبعاد العالم لا نهاية لها، وأنه ما من نهاية، إلا وبعدها نهاية أخرى، إلى ما لا يتناهى. وإن كان العقل قد دل على النهاية.

ثم لو لزم أن يكون جسما كما في الشاهد؛ للزم أن يكون حادثا كما في الشاهد وإن كان لا يخلو عن الأعراض التي لا تخلو عنها الأجسام في الشاهد: كالحركة، والسكون، وغير ذلك؛ وبه اندفاع الشبهة الثانية أيضا.

وما استشهدوا به من فصل العلم، والعالم عنه جوابان:

الأول: لا نسلم أن كون العالم عالما، يزيد على قيام العلم به حتى يكون العلم علة له، على ما سيأتي في أبطال الأحوال.

الثاني: وإن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن مستند كونه علة في الغالب؛ لكونه عالما؛ القياس على الشاهد؛ بل مستند ذلك هو الدليل القاطع العقلي. العام للشاهد، والغائب. أما أن يكون إحداهما مقاسا على الآخر؛ فلا.

وأما شبهة الانطباع: فقد سبق جوابها.

والقول بأنه لا معنى لقياس الصفة بالموصوف غير وجودها في الجهة تبعا

لمحلها غير مسلم.

وأما الظواهر الدالة على التجسيم؛ فقد سبق جوابها.

قولهم: ما المانع من مجرد التسمية ؟

قلنا: لعدم مساعدة اللغة، وورود الإذن من الشارع بذلك ولا يلزم من تسميته نفسا؛ تسميته جسما؛ فإن مدلول النفس في كل شيء ذاته وحقيقته، ولهذا يقال: نفس الجوهر، ونفس العرض إشارة إلى ذاته. والرب -تعالى- له ذات وحقيقة؛ فكان مسمى باسم النفس.

وإن سلمنا إطلاق الاسم مجردا عن مسماة؛ فلا يلزم مثله في الجسم من غير جامع، وإن وجد الجامع، فإنما يصح القياس، والإلحاق أن لو كان القياس في اللغة صحيحا؛ وهو ممنوع وإلا لصح أن يسمى سخيا وفقيها؛ وهو باطل كما سبق.

المسألة الثالثة

في أنه تعالى ليس بعرض [(١)]

وقد اتفق العقلاء على أن الرب تعالى- ليس بعرض؛ لأنه لو كان عرضا: فإما أن يكون من جنس الأعراض، أو لا يكون من جنس الأعراض.

فإن كان من جنس الأعراض: فهو ممتنع لأربعة أوجه:

الأول: أنه لو كان من جنسها؛ لكان ممكنا، أو كانت باقي الأعراض واجبة؛ ضرورة التساوي في معنى العرضية؛ وهو محال.

الثاني: أنه لو كان من جنسها: فإما أن يفتقر إلى محل يقوم به، أو لا يفتقر.

فإما كان الأول: خرج عن كونه واجب الوجود لذاته؛ لافتقاره إلى ما يقومه في وجوده.

وإن كان الثاني: لزم منه استغناء باقي الأعراض عن المحل، ضرورة الاتحاد في معنى العرضية.

الثالث: أنه لو كان عرضا لاستحال بقاؤه على ما يأتي. وخرج عن كونه واجب الوجود لذاته.

الرابع: أنه قد ثبت كون الرب- تعالى- متصفا بالصفات النفسانية من العلم، والقدرة، وغير ذلك. وهذه الصفات معان؛ فلو كان عرضا؛ لكان معنى. والمعنى لا يقوم بالمعنى، على ما يأتي تحقيقه. هذا إن كان من جنس الأعراض.

وإن لم يكن من جنسها: فحاصل النزاع راجع إلى اللفظ دون المعنى، كما سبق، ولا وجه لإطلاقه مع عدم ورود الشارع به، والله أعلم.

---

(١) انظر: المواقف للإيجي (ص٢٧٣)، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص٢٠٣)، وشرح مسلم للنووي(١٧/١٨٤)، والإرشاد للجويني(ص٤٤)، وغاية المرام للمصنف(ص١٨٦).

المسألة الرابعة [(١)]

في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى

وقبل الخوض في الحجاج لابد من تخليص محل النزاع فنقول المراد بالحادث المتنازع فيه، الموجود بعد العدم، كان ذاتا قائما بنفسها: كالجواهر، أو صفة لغيره: كالأغراض.

وأما ما لا وجود له: كالعدم، أو الأحوال عند القائلين بها؛ فإنها غير موصوفة بالوجود، ولا بالعدم: كالعالمية، والقادرية، والمريدية، ونحو ذلك. أو الكسب، والإضافات؛ فإنها عند المتكلم أمور وهمية لا وجود لها. فما تحقق من ذلك بعد أن لم يكن فيقال له متجدد، ولا يقال له حادث.

وعند هذا فنقول:

اتفق العقلاء من أرباب الملل، وغيرهم على استحالة قيام الحوادث بذات الرب- تعالى- غير المحسوس، والكرامية، فإنهم اتفقوا: على جواز قيام الحوادث بذات الرب- تعالى- غير أن الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى-؛ بل قال أكثرهم: هو ما يفتقر إليه في الإيجاد، والخلق.

ثم اختلفوا في هذا الحادث.

فمنهم من قال: هو قوله: (كُن).

ومنهم من قال: هو الإرادة. فخلق الإرادة، أو القول في ذاته يستند إلى

---

(١) انظر: المواقف للإيجي(ص٢٧٥)، وفتح الباري للحافظ١٣/٤٣٩)، ودرء تعارض العقل والنقل(٤/٤٣،١٨)، وشرح الأصول الخمسة(ص٢١٣).
وتلبيس إبليس (ص١٠٤)، وشرح القصيدة النونية لابن قيم الجوزيه(١/٣٠٠) (٢/٢٩٧) والصواعق المرسلة(١/٢٣٢)، (٢/٧٢٦)، (٣/٧٣٥، ٩٣٥)، وشرح الطحاوية (ص١٢٩)، النبوات لابن تيمية(ص٩٩)، والعقيدة الاصفهانية(ص٩٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/٢١١، ٣٠٣، ٥٦٥) (٢/٢٠٦، ٣١٣، ٣١٧) وقواعد العقائد (ص١٨٥،٤٥)، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل(ص٣٣).

القدرة القديمة لا أنه حادث بإحداث.

أما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة، أو القول على اختلاف مذاهبهم. فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه الحادث. والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث.

ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين: وهما السمع، والبصر.

وأجمعت الكرامية: على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة، لا يتجدد له منها اسم، ولا يعود إليه منها حكم، حتى أنه لا يقال: إنه قائل بقول، ولا مريد بإرادة؛ بل قائل بالقائلية، ومريد بالمريدية، ولم يجوزوا عليه إطلاق اسم متجدد لم يكن فيما لا يزال؛ بل قالوا أسماؤه كلها أزلية حتى الرازق، والخالق، وإن لم يكن في الأزل رزق، ولا خلق.

وأما ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها. فما كان منها حالا؛ فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب- تعالى- بها؛ غير أبي الحسين البصري، فإنه قال: تتجدد عالميات الله- تعالى- بتجدد المعلومات. وما كان من النسب، والإضافات، والمتعلقات؛ فمتفق بين أرباب العقول على جواز اتصاف الرب- تعالى بها حتى يقال إنه موجود مع العالم، بعد أن لم يكن، وأنه خالق العالم بعد أن لم يكن. وما كان من الأعدام، والسلوب، فإن كان سلب أمر يستحيل تقدير وجوده لله- تعالى-؛ فلا يكون متجددا بالإجماع، لكونه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، إلى غير ذلك.

وإن كان سلب أمر لا يستحيل تقدير اتصاف الرب- تعالى- به: كالنسب، والإضافات؛ فغير ممتنع أن يتصف به الرب- تعالى- بعد أن لم يكن بالاتفاق فإنه إذا كالحادث موجودا صح أن يقال الرب- تعالى- موجود مع وجوده، وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث، فيتجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن، وإذا أتينا على تلخيص محل النزاع؛ فنعود إلى المقصود.

وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الرب- تعالى- بحجج ضعيفة.

الحجة الأولى:

قالوا: لو كان الباري- تعالى- قابلا لحلول الحوادث بذاته؛ لما خلا عنها، أو عن أضدادها، وضد الحادث حادث. وما لا يخلو عن الحوادث، فيجب أن يكون حادثا، والرب- تعالى- ليس بحادث، وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات:

المقدمة الأولى: أن كل صفة حادثة لابد لها من ضد.

والثانية: أن ضد الصفة الحادثة لابد، وأن يكون حادثا.

والثالثة: أن ما قيل حادثا؛ فلا يخلو عنه، وعن ضده.

والرابعة: أن ما لا يخلو عن الحوادث؛ حادث.

والخامسة: أن الحدوث على الرب- تعالى- محال.

أما أن الرب- تعالى- ليس بحادث؛ فقد سبق تقريره.

وأما أن ما لا يخلو عن الحوادث؛ فهو حادث؛ فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر. وإنما الإشكال في المقدمات الثلاث الأول؛ وذلك أن لقائل أن يقول:

قولكم: إن كل صفة حادثة لابد لها من ضد: فإما أن يراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما، وإما أن يراد به ما هو أعم من ذلك؛ وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما وإن كان عدما، حتى يقال: بأن عدم الصفة يكون ضدا لوجودها.

فإن كان الأول: فلا نسلم أنه لابد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار والاستدلال على موقع المنع عسير جدا.

وإن كان الثاني: فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثا وإلا

كان عدم العالم السابق على وجوده حادثا. ولو كان عدمه حادثا، كان وجوده سابقا على عدمه؛ وهو محال.

ثم وإن سلمنا أنه لابد وأن يكون ضد الحادث معنى وجوديا؛ ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار. وحيث قررنا في مسألة الكلام والإدراكات أن القابل لصفة لا يخلو عنها، أو عن ضدها.إنما كان بالمعنى الأعم، لا بالمعنى الأخص، فلا مناقضة.

الحجة الثانية:

أنه لو قامت الحوادث بذاته، لكان لها سبب. والسبب إما الذات، أو خارج عنها فإن كان هو الذات: وجب دوامها بدوام الذات، وخرجت عن أن تكون حادثة. وإن كان خارجا عن الذات: فإما أن يكون معلولا للإله- تعالى- أو لا يكون معلولا له.

فإن كان الأول: لزم الدور.

وإن كان الثاني: فذلك الخارج يكون واجب الوجود لذاته، ومفيدا للإله تعالى- صفاته؛ فكان أولى أن يكون هو الإله.

وهذه المحالات إنما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب- تعالى- فكان محالا.

ولقائل أن يقول:

وإن افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب؛ فالسبب إنما هو القدرة القديمة، والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب تعالى- كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه. فليس السبب هو الذات، ولا خارج عنها، ولا يلزم من دوام القدرة، دوام المقدور، إلا كان العالم قديما، وهو محال.

فإن قيل: إذا كان المرجع للصفة الحادثة، هو القدرة القديمة والاختيار؛ فلابد وأن يكون الرب- تعالى- - قاصدا لمحل حدوثها، ومحل حدوثها ليس إلا ذاته؛ فيجب أن يكون قاصدا لذاته والقصد إلى الشيء يستدعي كونه في

الجهة؛ وهو باطل، ثم ولجاز قيام كل حادث، وهو محال.

وأيضا فإن الصفة الحادثة عند الكرامية إنما هي قوله كن والإرادة التي هي مستند وجود المحدثات.

وعند ذلك: فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول، أو الإرادة؛ لإمكان إسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة.

قلنا: أما الأول: فمندفع، فإن القصد إلى إيجاد الصفة، وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها، فإنما يلزم من ذلك أن يكون المحل في الجهة أن لو كان القصد بمعنى: الإشارة إلى الجهة. وليس كذلك؛ بل بمعنى: إرادة إحداث الصفة فيه، وذلك غير موجب للجهة. ثم وإن كان القصد من الله- تعالى- إلى إيجاد الأعراض؛ لأن القصد إلى إيجادها يكون قصدا لمحالها، ويلزم من ذلك أن تكون محالها في الجهات، والقصد إلى ما هو في جهة ممن ليس في الجهة محال. وذلك يفضى إلى أن يكون الرب- تعالى- في الجهة عند قصد خلق الأعراض؛ وهو محال.

والقول بأنه إذا جاز خلق بعض الحوادث في ذاته، جاز خلق كل حادث، فدعوى مجردة، وقياس من غير جامع؛ وهو باطل على ما أسلفناه في تحقيق الدليل.

وأما الثاني: فحاصله يرجع إلى لزوم رعاية الغرض، والحكمة في أفعال الله تعالى، وهو غير موافق لأصولنا.

وإن كان ذلك بطريق الإلزام للخصم؛ فلعله لا يقول به. وإن كان قائلا به؛ فليس القول بتخطئته في القول بحلول الحوادث بذات- الرب تعالى- ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة أولى من العكس.

الحجة الثالثة:

أنه يقال: لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته؛ لكان قابلا لها في الأزل.

وإلا كانت القابلية عارضة لذاته، واستدعت قابلية أخرى؛ وهو تسلسل ممتنع. وكون الشيء قابلا للشيء فرع إمكان وجود المقبول؛ إذ القابلية نسبة بين القابل والمقبول؛ فيستدعي تحقق كل واحد منهما، ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث في الأزل، وحدوث الحوادث في الأزل؛ ممتنع للتناقض بين كون الشيء أزليا، وبين كونه حادثا.

ولقائل أن يقول:

لا نسلم أنه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته؛ لكان قابلا لها في الأزل؛ فإنه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال- مع إمكانه - القبول له أزلا مع كونه غير ممكن أزلا

والقول بأنه يلزم منه التسلسل؛ يلزم عليه الإيجاد بالقدرة للمقدور، وكون الرب خالقا للحوادث؛ فإنه نسبة متجددة بعد أن لم تكن، فما هو الجواب به ههنا يكون الجواب ثم.

وإن سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال، القبول أزلا؛ فلا نسلم أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول أزلا. ولهذا على أصلنا الباري- تعالى- موصوف في الأزل بكونه قادرا على خلق العالم؛ ولا يلزم منه إمكان وجود العالم أزلا.

الحجة الرابعة:

أنه لو قامت الحوادث بذاته؛ لكان متغيرا. والتغير على الله- تعالى- محال ولهذا قال(الخليل) عليه السلام: ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام:٧٦] أي المتغيرين.

ولقائل أن يقول:

إن أردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته؛ فقد اتحد اللازم والملزوم، وصار حاصل الشرطية: لو قامت الحوادث بذاته؛ لقامت الحوادث بذاته؛ وهو مفيد،

ويكون القول بأن التغير على الله- تعالى- بهذا الاعتبار محال دعوى محل النزاع؛ فلا تقبل.

وإن أردتم بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله- تعالى-؛ فهو غير مسلم، ولا سبيل إلى إقامة الدلالة عليه.

وأما المعتزلة: فمنهم من قال:

المفهوم من قيام الصفة بالموصوف، حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه، والباري- تعالى- ليس بمتحيز؛ فلا تقوم بذاته الصفة.

ومنهم من قال: الجوهر إنما صح قيام الصفات به، لكونه متحيزا؛ ولهذا فإن الأعراض لما لم تكن متحيزا؛ لم يصح قيام المعاني بها، والباري- تعالى- ليس بمتحيز؛ فلا يكون محلا للصفات وهاتان شبهتان تدلان على انتفاء الصفة عن الله- تعالى- مطلقا كانت قديمة، أو حادثة؛ وهما ضعيفتان جدا.

أما الشبهة الأولى: فلقائل أن يقول: لا نسلم أنه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا ما ذكروه؛ بل معنى الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود.

وعلى هذا فلا يلزم أن يكون المعلول قائما بالعلة؛ لكونه متقوما بها في الوجود؛ إذ ليس المعلول صفة، ولا العلة موصوفة به.

وأما الشبهة الثانية: فلقائل أن يقول: لا نسلم أن قيام الصفات بالجوهر؛ لكونه متحيزا؛ بل أمكن أن يكون ذلك بمعنى مشترك بينه وبين الباري- تعالى- وإن كان ذلك لكون متحيزا؛ فلا يلزم من انتفاء الدليل في حق الله- تعالى- انتفاء المدلول؛ كما تقدم تحقيقه.

كيف: وقد أمكن أن يكون ذلك لمعنى اختص به الباري- تعالى- ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين في صورتين.

والمعتمد في المسألة حجتان: تقريرية، وإلزامية:

أما التقريرية:فهو أن يقال:

لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب- تعالى- فإما أن توجب نقصا في ذاته، أو في صفة من صفاته، أو لا توجب شيئا من ذلك.

فإن كان الأول: فهو محال باتفاق العقلاء، وأهل الملل.

وإن كان الثاني:فإما أن تكون في نفسها صفة كمال، أو لا صفة كمال. جائز أن يقال بالأول: وإلا كان الرب- تعالى- ناقصا قبل اتصافه بها؛ وهو محال أيضا بالاتفاق.

ولا جائز أن يقال بالثاني لوجهين

الأول: اتفاق الأمة، وأهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب - تعالى- بغير صفات الكمال، ونعوت الجلال.

الثاني:هو أن وجود كل شيء أشرف من عدمه؛ فوجود الصفة في نفسها، أشرف من عدمها، فإذا كان اتصاف الرب- تعالى- بها لا يوجب نقصا في ذاته، ولا في صفة من صفات على ما وقع به الفرض، فاتصافه إذن إنما هو في نفسه كمال لا عدم كمال. ولو كان كذلك لكان ناقصا قبل اتصافه بها؛ وهو محال كما سبق.

الحجة الثانية: من جهة المناقضة للخصم، والإلزام، وذلك من ثمانية أوجه:

الأول: أن من مذهب الكرامية: أنهم لا يجوزون إطلاق اسم متجدد على الله- تعالى- فيما لا يزال كما بيناه من قبل، فلو قامت بذاته صفات حادثة؛ لاتصف بها، وتعدى إليه حكمها: كالعلم، فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما، وكذا في سائر الصفات القائمة بمحالها. وسواء كان المحل قديما، أو حديثا وسواء كانت الصفة قديمة، أو حادثة؛ إذ لا فرق بين القديم، والحادث من حيث أنه محل قامت به صفة؛ إلا فيما يرجع إلى أمر خارج؛ فلا أثر له.

وإذا ثبت ذلك، فيلزم أن يقال: إنه قائل بقول، ومريد بإرادة، ويلزم من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به؛ وهو مناقض لمذهبهم.

الثاني: هو أن الكرامية موافقون على أن القول، والإرادة. لا يقومان إلا بحي: كالسمع، والبصر. وقد وافقوا على أن الحي إذا خلا عن السمع والبصر، لا يخلو عن ضدهما.

وعند ذلك: فإما أن يقولوا بأن الله- تعالى- يخلو عن القول الحادث، أو الإرادة الحادثة. وعن ضدهما؛ فلا يجدون إلى الفرق بينهما، وبين السمع والبصر، سبيلا.

وإن قالوا بأنه لا يخلو الرب- تعالى- عن القول، أو الإرادة، أو عن ضدهما. فلا يخلو ذلك الضد: إما أن يكون قديما، أو حادثا.

فإن كان الأول: فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم، ضرورة حدوث ضده؛ وهو محال بالاتفاق، وبالدليل على ما يأتي.

وإن كان الثاني: فالكلام في ذلك الضد، كالكلام في الأول؛ ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب- تعالى- على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها. والحوادث المتعاقبة لابد وأن تكون متناهية، على ما سبق في إثبات واجب الوجود. وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث ضرورة.

الثالث: أن من مذهبهم أن القول الحادث، والإرادة الحادثة عرض كاللون والطعم، والرائحة، وأنه يجوز في الشاهد تعري الجواهر عن الأقوال، والإرادات، والطعوم، والروائح والألوان، مع جواز اتصافها به. وقد أحالوا قيام الألوان، والطعوم، والروائح بذات الله- تعالى- وجوزوا ذلك في القول، والإرادة.

ولو قيل له: لم لا قضيتم بجواز قيام الطعوم، والألوان، والروائح بذات الله- تعالى- من غير أن يلزم استحالة التعري عنها كما في القول الحادث،

والإرادة الحادثة؛ لم يجدوا إلى الفرق سبيلا.

الرابع: هو أن من مذهبهم أن الرب- تعالى- متحيز، وأنه مقابل للعرش، وأكبر منه، وليس مماثلا لجوهر فرد من العرش.

وقد قالوا بأن العرض الواحد لا يقوم بجوهرين: كالصفة الحادثة في ذات الله- تعالى- وهي القول، أو الإرادة. كما هو مذهبهم؛ فوجب قيامها مع اتحادها بجزئين؛ فصاعدا؛ وهو مناقض لمذهبهم.

الخامس: هو أن من مذهبهم أن مستند المحدثات إنما هو القول الحادث، أو الإرادة الحادثة. ومستند القول، والإرادة إنما هو القدرة القديمة، والمشيئة الأزلية. ولا فرق بين الحادث، والمحدث من جهة تجدده، وهو إنما كان مفتقرا إلى المرجع من جهة تجدده وقد استويا في التجدد.

فلو قيل لهم: لم لا اكتفى بالقدرة القديمة، والمشيئة الأزلية في حدوث المحدثات من غير توسط القول، أو الإرادة كما اكتفى بها في القول، والإرادة؛ لم يجدوا إلى الفرق سبيلا.

السادس: ويخص القائلين بحدوث القول. وذلك أنهم وافقوا على أن القول مركب من حروف منتظمة، والحروف متضادة. فإنا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض؛ نعلم استحالة الجمع بين الحروف، وأنه يتعذر الجمع بين الكاف والنون من قوله(كُن). وقد وافقوا على استحالة تعرى الباري- تعالى- عن الأقوال الحادثة في ذاته، بعد قيامها به.

وعند ذلك: فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذاته- تعالى- وقيام كل حرف بجزء منه. وإما أن يقال بقيامها[بذاته] مع اتحاد الذات.

فإن كان الأول: فهو محال لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه التركيب في ذات- الله- تعالى- وقد أبطلناه في إبطال القول بالتجسيم.

الثاني: أنه ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض، أولى من العكس.

وإن كان الثاني: فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد، وهو محال.

وإن لم يقل باجتماع حروف القول في ذاته؛ فيلزم منه مناقضة أصلهم في أن ما اتصف به الرب- تعالى- يستحيل عروه عنه، بعد اتصافه به. والحرف السابق الذي عدم عند وجود[الحرف] اللاحق قد كان صفة للرب- تعالى- وقد زال بعد وجوده له.

السابع: أنهم جوزوا اجتماع الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة، ومنعوا ذلك في العلم، والقدرة، ولو سئلوا عن الفرق؛ لكان متعذرا.

الثامن: أنهم أطلقوا اسم المحدث على ما كان متجددا في الشاهد، ومنعوا من ذلك الغائب، والفرق مع الاستواء في التجدد؛ غير مقبول.

وللكرامية ثلاث شبه:

الشبهة الأولى:

أنهم قالوا: وقع الاتفاق بين الأمة على أن الرب- تعالى- متكلم، مريد، سميع، بصير؛ ولابد وأن يكون متكلما بكلام مريدا بإرادة، سميعا بسمع، بصيرا ببصر؛ على ما تقدم في الصفات. وقد قام الدليل على حدوث الكلام، والإرادة، والسمع، والبصر؛ بما تقدم في الصفات أيضا.

وعند ذلك: فإما أن تكون هذه المعاني قائمة بذاته، أو بغيره، أو لا بذاته، ولا بغيره.

لا جائز [أن يقال] بالثاني والثالث، لما تقدم في الصفات أيضا. فلم يبق إلا الأول؛ وهو المطلوب.

الشبهة الثانية:

وتخص القائلين بقيام المعاني القديمة بذات الرب- تعالى- وهو أنهم

قالوا: قيام المعاني القديمة بذات الله- تعالى- صحيح بالاتفاق منا، ومن القائلين بها، ولا فارق بينهما وبين المعاني الحادثة، غير القدم والحدوث. والقدم معنى سلبي؛ وهو سلب الأولية؛ فلا يصلح لدخوله في المقتضى لقيام المعنى بالذات؛ فلم يبق إلا أن يكون هو القدر المشترك بين القديمة والحادثة، وعليه بناء المطلوب.

الشبهة الثالثة:

لو امتنع قيام المعاني الحادثة بذات الرب- تعالى- فإما أن تمتنع. لما به الاتفاق بينها، وبين المعاني القديمة، أو لما به الاختلاف. وما به الاختلاف ليس غير الحدوث؛ وهو كون العدم سابقا على وجود الصفة.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لامتنع قيام المعاني القديمة بذاته.

ولا جائز أن يقال بالثاني: لأن الامتناع إنما يكون عند تقدير وجود الحادث، وما به الامتناع، يجب أن يكون حاصلا عند فرض الامتناع؛ فيجب أن يكون حاصلا، عند تقدير الوجود الممتنع. والعدم السابق لا تحقق له عند فرض الوجود الممتنع؛ فلا يصح تعليل الامتناع به.

والجواب عن الشبهة الأولى: ما تقدم في الصفات من امتناع حدوث المعاني القائمة بذات الله- تعالى-.

وعن الشبهة الثانية: بمنع الحصر؛ والبحث لا يدل عليه يقينا على ما تقدم. وإن سلمنا الحصر؛ ولكن لا نسلم أن القدم عدم؛ بل هو عبارة عن سلب العدم السابق؛ وسلب العدم ثبوت.

وإن سلمنا أن القدم عدم؛ فالحدوث وجود؛ إذ لا معنى للحدوث غير سلب القدم، وسلب القدم يجب أن يكون ثبوتيا.

وعند ذلك: فلا مانع من كونه مانعا، أو ما لازمه من القيام بذات الله- تعالى.

وعن الشبهة الثالثة: بمنع التساوي بين القديم، والحادث. في غير الاسم. وإن سلمنا الاشتراك في المعنى من وجه؛ فلا نسلم أنه لم يختص الحادث بمعنى غير الحدوث.

وإن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الحدوث سابق حالة تقدير الامتناع

قولهم: إن الحدوث عبارة عن سبق العدم؛ لا نسلم؛ بل عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم. وفرق بين الأمرين. وكونه مسبوقا بالعدم، أمر ملازم للحدوث، ومع الحدوث. والله أعلم.

المسألة الخامسة

في أن الله تعالى ليس في جهة، ولا مكان [(١)]

والذي صار إليه أهل الحق من الملل كلها: أن الباري- تعالى- ليس في جهة، ولا مكان.

واتفقت المشبهة: على أنه- تعالى- في جهة. وخصصوها بجهة فوق دون غيرها من الجهات. ثم اختلفوا:

فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام: إلى أن كونه في الجهة: ككون الأجسام حتى أنه قال: إنه مماس للصفحة العليا من العرش. وجوز عليه الحركة، والانتقال، وتبدل الجهات عليه. وإلى ذلك ذهبت اليهود- لعنهم الله- حتى [أنهم] قالوا: إن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، وأنه يفضل على العرش من كل جانب أربعة أصابع. وقد وافقهم على جواز مماسة الرب- تعالى- للأجسام بعض المشبهة كمضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي. حيث قالوا: إن المخلصين من المسلمين يعانقوق الرب- تعالى- في الدنيا، والآخرة.

ومنهم من قال: إنه محاذ للعرش من غير مماسة. ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال: إن ما بينه، وبين العرش من المسافة متناهية.

ومنهم من قال: إنها غير متناهية.

ومنهم من قال: إن كون الرب- تعالى- في جهة لا ككون الأجسام.

---

(١) للبقاعي رسالة في ذلك يرد فيها على أصحاب هذا القول من الفلاسفة ومن تابعهم، وهي من مصوراتنا عن دار الكتب المصرية.

وانظر: تفسير القرطبي(١١/٣٣٤)، ونهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني (ص١٠٤)، والأحكام للمصنف(٤/١١١)، وغاية المرام له (ص١٩٣)، المواقف للإيجي(ص٢٧٠)، التمهيد لابن عبد البر(٧/١٣٥)وحاشية ابن قيم الجوزيه (١٣/ ٢٦).

والمعتمد في ذلك أن يقال:

لو كان الباري- تعالى- في جهة وحيز، لم يخل: إما أن يكون في الجهة والحيز: ككون الأجسام: وهو أن يكون بحيث يشار إليه بالحس: أنه ههنا أو ههنا، وإما أن لا يكون في الجهة والحيز: ككون الأجسام.

فإن كان الأول: فإما أن يكون في كل جهة، أو في جهة واحدة.

فإن كان في كل جهة: فيلزم منه أن تكون ذوات التحيزات، وذوات الجهات مداخلة لذاته- تعالى- ومتحدة بها، أو لا يكون لشيء من الجواهر والأجسام المتحيزة حيز، ولا جهة؛ ضرورة كون الرب- تعالى- شاغلا لكل جهة، وحيز؛ وهو محال.

وإن كان في جهة واحدة، وحيز واحد؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن ذلك الحيز وتلك الجهة: إما أن يكون وجوديا، أو لا يكون وجوديا. فإن كان وجوديا: فإما أن يكون قديما، أو حادثا.

فإن كان قديما: فهو محال؛ لما سيأتي في بيان حدوث كل موجود سوى الله- وإن كان حادثا: فالباري- تعالى- قبل حدوث هذا الحادث لا يكون في جهة، ولا حيز، وهو خلاف مذهب الخصم.

وإن لم يكن وجوديا: فليس كون الرب- تعالى- في الجهة والحيز ككون الأجسام؛ وهو خلاف الفرض.

الثاني: أنه لا يخلو: إما أن يكون ذلك الحيز المعين؛ هو حيز العالم، أو غيره فإن كان الأول: فهو محال، لما سبق في القسم الأول.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون مماسا للعالم، أو غير مماس له.

فإن كان مماسا له: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه إما أن يكون مساويا له، أو أكبر منه، أو أصغر. فإن كان مساويا له: فيلزم أن يكون مركبا؛ ضرورة أن المماس منه لبعض العالم غير

المماس منه للبعض الآخر، ولأن العالم مركب، فما ماسه وساواه؛ فيكون مركبا. وإذا كان الرب- تعالى- متحيزا مركبا، فيكون جسما؛ وهو محال؛ لما سبق.

الثاني: هو أن ما ماس من الرب- تعالى- العالم غير ما لم يكن منه مماسا له- وفي ذلك أيضا ما يوجب التركيب في ذاته- تعالى-؛ وهو محال.

وعلى هذا يلزم بطلان القسم الثاني أيضا. وإن كان أصغر من العالم.

فإما أن يكون مع ذلك قابلا للقسمة، أو لا يكون قابلا لها.

فإن كان قابلا للقسمة؛ فهو محال؛ لما تقدم.

وإن كان غير قابل للقسمة: فهو من الصغر والحقارة، نازل مترلة الجوهر الفرد. والرب- تعالى- متره عن ذلك بالإجماع منا، ومن الخصوم.

وإن لم يكن مماسا للعالم:

فإما أن يكون بينه وبين العالم امتداد متناه، أو غير متناه.

فإن كان الأول: فهو أيضا محال لما سبق- فيما إذا كان مماسا له.

وإن كان الثاني: فهو محال؛ لأن ما بين الحيزين من الامتداد منحصر بين حاصرين. وما لا يتناهى لا يكون منحصرا بين حاصرين.

ثم لو كان من العالم على بعد لا نهاية له. فمن مذهب الكرامية القائلين بهذا المهذهب: أن الله- تعالى- يجوز أن يكون مرئيا. ومن شرط الرؤية عندهم: أن لا يكون المرئي في غاية البعد المفرط. فإذا كان على بعد لا نهاية له، فهو في غاية البعد المفرط؛ فيمتنع أن يكون مرئيا على أصلهم.

هذا كله إن كان الرب- تعالى- في الجهة والحيز، ككون الأجسام.

وإن كان في الجهة لا ككون الأجسام: فالتراع آيل إلى اللفظ دون المعنى، والأمر في الإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع. وسيأتي ما فيه عن قرب. وقد استدل الأصحاب على امتناع كون الرب- تعالى- في الجهة

والحيز، بمسالك لابد من ذكرها، والتنبيه على ما فيها.

المسلك الأول:

وهو مسلك القاضي أبي بكر، وهو أن قال: لو كان الباري- تعالى- متحيزا؛ لكان مشاركا للجوهر في أخص أوصافه، والمشتركات في أخص الأوصاف يلزم تماثلها، ويلزم من ذلك أن يكون الرب- تعالى- جوهرا، وهو باطل كما سبق.

وبيان أن الاختصاص بالحيز من أخص أوصاف الجوهر. أن تميز الجوهر عن جميع الأعراض ليس إلا بذلك؛ فكان أخص وصف له.

وبيان أن الاشتراك في أخص الأوصاف، يوجب التماثل. أنه لو لم يكن كذلك؛ لجاز اختصاص أحد السوادين، بصفة لا ثبوت لها في الثاني، ولجاز اشتراك المختلفات.

في أخص صفة الواحد منها. ويلزم من ذلك جواز كون السواد حلاوة، علما، قدوة، إلى غير ذلك؛ وهو محال كما يأتي[تحقيقه]في التماثيل، والاختلاف.

ولقائل أن يقول:

وإن سلم مشاركة الباري- تعالى- للجوهر في الاختصاص بالحيز؛ فلا نسلم أن اختصاص الجوهر بالحيز، من أخص أوصاف الجوهر، وإنما يكون من أخص أوصاف الجوهر أن لو لم يكن ذلك من صفات الرب- تعالى- وإنما يمتنع أن يكون من صفات الرب- تعالى- أن لو كان من أخص صفات الجوهر؛ فإذن يتوقف امتناع اتصاف الرب- تعالى- أن لو كان من أخص صفات الجوهر. وكونه من أخص صفات الجوهر، متوقف على امتناع كونه صفة للرب- تعالى-؛ وهو دور ممتنع.

وإن سلمنا أن الاختصاص بالحيز من أخص أوصاف الجوهر؛ فالاشتراك

فيه هل يكون موجبا للتماثل؟ فسيأتي تحقيقه في التماثل، والاختلاف.

المسلك الثاني:

أنه لو كان الرب- تعالى-مختصا بحيز، وجهة. لم يخل: إما أن يكون اختصاصه بذلك الحيز لذاته، أو لكونه قام بذاته أوجب اختصاصه بذلك الحيز.

لا جائز أن يقال بالأولوان: لأن نسبة جميع الأحياز إلى ذاته- تعالى- نسبة واحد؛ فليس اختصاصه ذاته بالبعض أولى من البعض.

وإن كان الثاني: فذلك الكون: إما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون قديما: إذ الكون عرض، والعرض متجدد غير باق على ما سيأتي؛ فلا يكون قديما.

وإن كان حادثا: كان الرب- تعالى- محلا للحوادث؛ وهو ممتنع كما سلف.

ولقائل أن يقول:

من الجائز أن تكون الأحياز، والجهات مختلفة؛ فإن التماثل غير معلوم بالضرورة، ولا قام عليه دليل نظري.

وعند ذلك: فلا نسلم أن نسبتها إلى ذات الباري- تعالى- على السوية. وعند ذلك فمن الجائز أن يكون اختصاص ذاته ببعض لذاته. أو(أن) بعض الأحياز اقتضى لذاته. أن يكون مختصا بالباري تعالى. دون غيره من غير كون موجب للاختصاص. ثم وإن سلمنا تساوي الأحياز بالنسبة إلى ذات الباري- تعالى-؛ ولكن لا نسلم أنه لابد من كون مخصص له بالحيز.

ولهذا فإنه يصح اتصاف الحي بالعلم والجهل، على البدل؛ لكون الحياة مصححة لكل واحد منهما. وما لزم من اتصاف الرب- تعالى- بالعلم الأزلي بدلا عن الجهل مع وجود المصحح له، أن يكون مخصصا بكون؛ فكذلك في اختصاصه بالحيز، والجهة.

فإن قيل: إنما اختص بالعلم، وبغيره من الصفات الأزلية من غير مخصص من حيث كانت صفات مدح وكمال؛ بخلاف الاختصاص ببعض الأحياز، دون البعض.

وأيضا: فقد ثبت أن الباري- تعالى- هو المخصص لسائر الموجودات، وذلك يستدعى أن يكون متصفا بالعلم، والقدرة، والإرادة. فلو استدعى اتصافه بهذه الصفات مخصصا؛ لزم التسلسل الممتنع.

قلنا: أما الأول: فإنما يصح أن لو ثبت أن الاختصاص ببعض الأحياز، والجهات ليس من صفات المدح؛ وهو غير مسلم من حيث أن جهة العلو أشرف من جهة السفل؛ فالاختصاص بها يكون من صفات المدح. اللهم إلا أن يبين لزوم النقص من الاختصاص بالحيز من جهة أخرى.

وعند ذلك: فيكون تركا لهذا المسلك؛ وعدولا إلى غيره.

وأما الثاني: فإن قيل بأن المخصص لا يستدعى اتصافه بصفاته إلى مخصص مطلقا؛ لزم طرد ذلك في الاختصاص، بالحيز، والجهة.

وإن قيل بأنه لا يفتقر إلى المخصص في اتصافه بالصفات التي بها يكون مخصصا دون غيرها؛ فلا يخفى أن صفة الكلام، والسمع، والبصر[ليست] من الصفات الموجبة للتخصيص؛ فيلزم أن يكون في اتصافه بها مفتقرا إلى مخصص؛ وهو محال.

وإن سلمنا أن اختصاص الرب- تعالى- بالحيز يوجب قيام المعنى المخصص به؛ ولكن لا نسلم أنه عرض، ولا متجدد؛ بل حكمه حكم باقي صفات الرب- تعالى- من العلم، والقدرة، ونحوه؛ فلا يكون ذلك موجبا لحلول الحوادث بذات الرب- تعالى-.

المسلك الثالث:

أنه لو كان الباري- تعالى- مختصا، وجهة. فإما أن يصح عليه أن يقع

في امتداد الإشارة، أو لا يصح عليه ذلك.

فإن لم يصح عليه ذلك: فليس في تلك الجهة حقيقة؛ بل لفظا.

وإن صح عليه ذلك: فإما أن يكون له بعد، أو لا بعد له أصلا.

فإن لم يكن له بعد، وامتداد: فليس في الحيز ككون الجوهر في الحيز. والنزاع كونه إذ ذاك متحيزا ليس إلا من جهة اللفظ، لا من جهة المعنى.

وإن كان له بعد: فلابد وأن يكون متناهيا من جميع الجهات، وإلا هو غير متناه من جميع الجهات، أو من بعض الجهات؛ وهو محال؛ لما سيأتي في تناهي الأبعاد.

كيف: ويلزم من كونه غير متناه من جميع الجهات، ما ألزمناه في المسلك الأول؛ وهو محال.

وإذا كان متناهيا من جميع الجهات: فله شكل، ومقدار. وما من شكل ومقدار يقدر له إلا وفرض الأكبر، والأصغر جائز عليه عقلا، ونسبة الكل إلى ذاته واحدة؛ فاختصاص ذاته بالبعض دون البعض، يستدعى مخصصا من خارج، وإلا فلا أولوية لما اختصت به دون غيره.

ثم ذلك المخصص: لا جائز أن يكون مخصصا بذاته؛ لأن نسبة الذات إلى سائر الجائزات نسبة واحدة. فلم يبق إلا أن يكون فاعلا بالاختيار. وفعل الفاعل بالاختيار لا يكون إلا حادثا– على سنبينه ما في مسألة حدوث العالم، ويلزم من ذلك أن يكون ما اختص به الرب– تعالى– من الشكل والمقدار، حادثا؛ وهو محال؛ لما فيه من القول بحلول الحوادث بذات الرب– تعالى– كما سبق.

ولقائل أن يقول:

القول بحدوث المقدار، والشكل؛ فرع جواز اتصاف الرب– تعالى– بمقدار أكبر مما هو عليه، أو أصغر؛ وهو غير مسلم؛ إذ المقادير والأشكال مختلفة. وعند ذلك فلا مانع من القول بوجوب اختصاص الرب– تعالى–

بواحد منها لذاته، دون غيره. وإنما يلزم الامتناع أن لو تماثلت المقادير، والأشكال؛ هي غير متماثلة.

المسلك الرابع:

أنه لو كان الرب- تعالى- مختصا بحيز، وجهة: فإما أن يصح عليه الخروج والانتقال عنه، أو لا يصح عليه ذلك.

فإن كان الأول: فيلزم عليه جواز اتصافه بالحركة، والحركة حادثة لحدوث أجزائها؛ فيكون محلا للحوادث؛ وهو محال؛ لما سبق.

وإن كان الثاني: فيكون كالزمن العاجز؛ وذلك صفة نقص في حق الله تعالى.

ولقائل أن يقول:

لا نسلم أن امتناع الخروج عليه من حيزه صفة نقص. والعجز عن الانتقال عنه إنما يتحقق فيما من شأنه أن يكون قابلا للانتقال. فما لم يتبين أن الرب- تعالى- قابل للانتقال عن حيزه؛ فامتناع الانتقال عليه منه؛ لا يكون عجزا، فلا يكون ذلك من صفات النقص. وإلا كان الرب-تعالى- موصوفا بالعجز عن الحركة؛ لامتناعها عليه، وإن لم يكن متحيزا؛ وهو محال.

وللخصوم شبه عقلية ونقلية:

أما الشبه العقلية: فأربع.

الأولى: أن كل شيئين قاما بأنفسهما بحيث لا يكون أحدهما محلا للآخر: فإما أن يكونا متصلين، أو منفصلين. وعلى كلا التقديرين. فلابد وأن يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر؛ وهو معلوم بالضرورة، والباري- تعالى- والعالم كل واحد قائم بنفسه؛ فيجب أن يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر: كانا متصلين، أو منفصلين.

وربما عبر عن هذا المعنى بعبارة أخرى؛ فقيل: الباري- تعالى- إما أن

يكون قد خلق العالم في ذاته، أو خارجا عن ذاته.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان محلا للحوادث؛ وهو محال كما سبق.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون متصلا به، أو منفصلا عنه، وعلى كلا التقديرين. يجب أن يكون بجهة منه.

الثانية: أنه إما أن يكون داخل العالم [أوخارجا] عنه. أولا داخل العالم [ولا خارجا] عنه.

لا جائز أن يكون لا داخل العالم. ولا خارجا عنه؛ فإن إثبات موجود هذا حاله غير معقول.

وإن كان داخل العالم: فالعالم في جهته؛ فما هو فيه يكون في جهة. وإن كان خارج العالم: فلابد وأن يكون موازيا للعالم، ومقابلا له؛ فيكون في جهته، وإلا لما كان خارجا عنه.

الثالثة: هو أن الوجود منقسم إلى: قائم بنفسه، وإلى غير قائم بنفسه؛ بل هو معنى قائم بغيره، والقائم بنفسه: لا معنى له غير المتحيز بنفسه، والقائم بغيره: لا معنى له غير القائم بالحيز تبعا لمحله فيه؛ فالباري تعالى إن لم يكن متحيزا بنفسه؛ فيكون قائما بغيره؛ وهو محال؛ كما سيأتي بعد.

الرابعة: أنا أجمعنا على أن الرب - تعالى- متصف بصفات قائمة به، ولا معنى لقيام الصفات بالذات إلا أنها موجودة في جهة الذات، تبعا للذات، فلو لم تكن ذات الرب- تعالى- في جهة؛ لما عقل قيام الصفات بها.

وأما الشبه النقلية:

فمنها قوله- تعالى-: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه:٥]
ومنها وله قوله تعالى: ﴿ فَإِنِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فصلت:٣٨]
والعندية مشعرة بالحيز، والجهة.

ومنها قوله- تعالى-: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر:١٠] وقوله تعالى-: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [المعارج:٤] وذلك مشعر بالجهة.

ومنها قوله- تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[الفجر:٢٢] وقوله- تعالى- ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة:٢١٠]؛ وذلك أيضا مشعر بالجهة.

ومنها قوله- تعالى-: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾ [الملك:١٦] دل على أن الرب- تعالى- في السماء؛ في مثل ذلك الفعل لا يكون لغير الله- تعالى-.

ومنها قوله- تعالى-: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ [النجم:٨،٩] وأما من جهة السنة فحديث النزول على ما سبق. وأيضا: قوله عليه السلام للجارية الخرساء: أين الله؟ ووجه الاحتجاج به من وجهين:

الأول قوله: أين الله؟ سأل عن الأينية. ولولا أن الله- تعالى- متأين؛ لما سأل عن الأينية.

الثاني: أنها أشارت إلى السماء. ولم ينكر النبي عليه السلام عليها؛ بل قررها على ذلك، وتقريره نازل مترلة صريح لفظه.

قالوا: وإذا ثبت أنه في جهة، وجب أن تكون هي جهة العلو، إذ هي أشرف الجهات، وتخصيص أشرف الموجودات بأشرف الجهات أولى، ولهذا فإن الناس بفطرهم يرفعون أيديهم عند الدعاء والمسألة، إلى جهة السماء. ولولا اعتقادهم:أنها أشرف الجهات، وأنه مختص بها؛ لما كان كذلك.

والجواب عن الشبهة الأولى: أن يقال:

إن أريد بالاتصال، والانفصال؛ قيام أحدهما بالآخر، وامتناع القيام

به.فالباري- تعالى- بهذا الاعتبار منفصل عن العالم؛ ولكن ذلك مما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر إلا أن يكون الرب- تعالى- قابلا للكون في الجهة؛ وهو عين محل التراع.

وإن أريد بالاتصال: ما يلازمه الاتحاد في الجهة، والحيز. وبالانفصال: ما يلازمه الاختلاف في الجهة، والحيز؛ فذلك إنما يتم ويلزم، أن لو كان الباري- تعالى- قابلا للحيز، والجهة؛ وإلا فلا مانع من خلوه عنهما معا. فإن راموا إثبات الجهة بالانفصال والاتصال بهذا الاعتبار- والخصم(لا) يسلمه إلا فيما هو قابل للجهة، والحيز كان دورا؛ ودعوى البديهة في ذلك ممتنع؛ فإن البديهي لا يخالف فيه أكثر العقلاء، و أكثر العقلاء، مخالفون في نفي الجهة عن الله- تعالى- وإن اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى؛ فقد لا تؤمن المعارضة بمثله في طرف النقيض.

وعن الشبهة الثانية:

باختيار أنه لا داخل العالم، ولا خارجا عنه؛ فإن ذلك إنما هو من لوازم الجهة والحيز، فما لا يكون في جهة، ولا حيز؛ فلا يكون متصفا به.

والقول بأن ذلك غير معقول، إنما يصح فيما كان من ذوات الجهة والحيز. أما ما ليس من ذوات الجهة والحيز؛ فالقول بأنه إما داخل العالم، وإما خارج عنه، لا يكون معقولا.

وعن الشبهة الثالثة:

منع أنه لا معنى للقائم بنفسه غير المتحيز؛ بل القائم بنفسه: هو المستغني عن محل يقومه. والباري- تعالى- كذلك؛ وذلك لا يلزم منه كونه في الجهة.

وعن الرابعة:

بمنع أنه لا معنى لقيام الصفة بمحلها إلا كونها موجودة في الحيز تبعا لمحلها فيه، ومن المعلوم أن ذلك غير ضروري، ولا دليل عليه.

وأما الشبهة النقلية:

فمن باب الظواهر الظنية؛ فلا تقع في مقابلة الأدلة العقلية اليقينية.

كيف وأنه مهما تعارض دليلان؛ فالجمع بينهما أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر، وقد أمكن الجمع بتأويل ما ذكروه من الظواهر، على وجه موافق للدليل العقلي الدال على نفي الجهة، والحيز.

أما قوله- تعالى-: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه:٥] وقوله- تعالى- ﴿ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ ﴾ [فصلت:٣٨] لم يرد به التقارب بالذوات، والأحياز؛ بل أراد به الاختصاص بالاصطفاء، والإكرام والاجتباء. ولهذا يقال: فلان عند الملك بمترلة عظيمة؛ أي أنه مختص بالاصطفاء والاجتباء.

وقوله- تعالى-: ﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر:١٠] معناه وقوعه من الله تعالى- موقع الرضا، وعلو الرتبة، وتعظيم شأنه، وليس المراد به الحركة، والانتقال إلى جهة الله- تعالى-؛ فإن الكلام عرض؛ وهو غير منتقل

وقوله تعالى-: ﴿ تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ ﴾ [المعارج:٤] فالمراد به عروجهم إلى حيث يأمرهم بالتقرب إليه. وليس المراد به التقرب بالذوات؛ وذلك كما في قوله- تعالى-: ﴿ وَمَن يَخۡرُجۡ مِنۢ بَيۡتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ [النساء:١٠٠]: أي بالتقرب إليه بالطاعة لا أن المراد به التقرب بالمسافة وقوله- تعالى-: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر:٢٢]؛ وليس المراد به الحركة والانتقال؛ بل المراد مجيء أمر الرب- تعالى لفصل القضاء يوم الدين بطريق حذف المضاف، ،إقامة المضاف إليه مقامه؛ وذلك كما في قوله تعالى

﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ ﴾ [النحل:٢٦] أي أمره، بالاتفاق منا، ومن الخصوم.

وقوله- تعالى-: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ

ﵟٱلۡغَمَامِﵞ [البقرة:٢١٠]، أي عذاب الله في ظلل من الغمام، بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه. وإنما خصصه بالظلل من الغمام؛ لأن أكثر العقوبات كانت يتقدمها ظلل من الغمام كما نقل.

وقوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ﴾ [الملك:١٦]. فيحتمل أن يكون المراد به من حكمه في السماء وقهره.ويحتمل أنه أراد به ملكا مسلطا على عذاب المستوجبين للعذاب: إما جبريل، أو غيره؛ ولهذا قد نقل أرباب التفسير أن جبريل عليه السلام هو الذي جعل قرى لوط دكا؛ بقلب أعاليها على أسافلها.

وقوله-تعالى-: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ ﴾ [النجم:٨،٩]؛ فليس في الآية ما يدل على أن القرب، والدنو من الله- تعالى- للرسول. وعند ذلك: فيحتمل أنه أراد به قرب الرسول،ودنوه من درجة لا يتقرب منها إلا أجل الخلائق.

وإن أريد به القرب من الله- تعالى- فليس المراد به القرب بالذوات؛ بل بالطاعة.

وقوله: ﴿ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ ﴾ تأكيد له. وعليه حمل قوله- تعالى- إذا تقرب العبد إلي ذراعا:- أي بالطاعة-

تقربت إليه باعا [(١)] بالرأفة والرحمة.

وأما حديث النزول إلى سماء الدنيا؛ فقد سبق تأويله.

وأما قوله عليه السلام للخرساء: أين الله [(٢)] فيحتمل أحد أمرين:

---

(١) صحيح: رواه البخاري(٦/٢٦٩٤). ومسلم (٤/٢١٠٢)، واحمد(٢/٣/٤، ٤٣٥،٥٢٤، ٥٣٤) والنسائي في الكبرى (٤١٢/٠٤) وأبو يعلي في مسنده (٥/ ٤٥٧)، (٦/٢٩).

(٢) سيأتي تخريجه.

الأول: أنه يحتمل أنه أراد استنطاقها بما ظن أنه معتقد لها من الأينية، ولا يدل ذلك على أن الرب- تعالى- متأين. وهذا كما روى عنه عليه السلام- أنه قال لأم جميل كم تعبدين من الآلهة؟ فقالت: خمسة،وإن كنا نعلم امتناع التعدد في الآلهة، وامتناع اعتقاد النبي- عليه الصلاة والسلام- لذلك. ويحتمل أنه أراد بقوله: أين الله؟: أي أين موقع معرفة الله- تعالى منك. بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه. إما أن يكون ذلك إشارة من النبي عليه الصلاة والسلام إلى أينية الرب- تعالى- فكلا.

ولهذا قد روى عنه عليه السلام أنه قيل له: أين الله؟ فقال ليس لمن أين الأين أين.

وأما إشارة الخرساء إلى السماء. وتقرير النبي عليه السلام لها؛ فليس فيه ما يدل على أنها قصدت بالإشارة إثبات الجهة؛ بل لعلها قصدت تعريف إلهها بخالق السماء، ورافعها؛ تنبيها بالأعلى، على الأدنى.

وأما رفع الأيدي إلى السماء حالة الدعاء؛ فليس في ذلك ما يدل على أن الله- تعالى- في جهة السماء؛ بل إنما كان ذلك؛ لأنها قبلة الدعاء. كما أن البيت العتيق قبلة للصلاة. وكما أن جهة الأرض محل للسجود؛ فكما لا يدل التوجه في الصلاة إلى البيت على أن الله- تعالى- في جهة البيت ولا السجود ووضع الجبهة على الأرض على أن الله تعالى في جهة الأرض؛ ذلك رفع الأيدي إلى السماء وذلك لأن الله- تعالى- كما له تخصيص بعض الأماكن وبعض، الأزمان؛ ببعض العبادات؛ فكذا له تخصيص بعض الجهات، بالتقرب إليه ببعض العبادات، دون البعض.

المسألة السادسة

في أن وجود الرب- تعالى- ليس في زمان [(١)]

اتفق العقلاء على أن وجود الرب- تعالى- ليس وجودا زمانيا، ولم ينقل عن أحد من أرباب المذاهب خلاف في ذلك. وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى التحيز، والمكان. ومعنى كون الوجود زمانيا: أنه لا يتصور كونه إلا في زمان، كما أن الوجود المكاني،هو الذي لا يتصور كونه إلا في مكان، والدليل على أن وجود الرب- تعالى- ليس وجودا زمانيا هو أن المفهوم من الزمان: إما أن يكون وجودا، أو عدما.

لا جائز أن يكون عدما: وإلا كان سلب الزمان قبل وجود العالم وجودا ولا أول لسلبه؛ فيكون قديما؛ وهو محال. كما سيأتي في تحقيق حدوث كل موجود سوى الله- تعالى-.

وإن كان المفهوم من الزمان وجودا: فلا يخلو: إما أن يكون قديما، أو حادثا. لا جائز أن يكون قديما: لما يأتي.

وإن كان حادثا: فإما أن يتصور وجود الرب- تعالى- دونه، أو لا يتصور.

لا جائز أن يقال بعدم وجود الرب تعالى دونه: وإلا كان وجود الرب تعالى حادثا؛ ضرورة ملازمة الحادث له، وخرج عن كونه واجبا؛ وهو محال.

وإن قيل بجواز وجود الرب- تعالى- دونه: فليس وجودا زمانيا؛ وهو نعم غايته أنه يصدق عليه أن وجوده مقارن في وقتنا هذا للزمان، وموجود مع وجود الزمان؛ وذلك لا يوجب كون وجوده زمانيا. كما أن وجوده في الآن منع وجود المكان، ومقارن له؛ ليس وجوده، وجودا مكانيا.

وأما ما هو المفهوم من المكان، والزمان؛ فسيأتي تحقيقه مفصلا فيما بعد إن شاء الله- تعالى-

---

(١) انظر: المواقف للإيجي (ص٣٧٤)، والتعاريف١٠/٢٧٦،٢٦٤)، والتعريفان (١/٢٢٢).

المسألة السابعة
في استحالة حلول ذات الباري - تعالى- أو صفة من صفاته في محل

اتفق العقلاء، وأرباب الملل على استحالة حلول ذات الباري- تعالى- وصفاته في محل- خلافا للنصارى والنصيرية، والإسحاقية[١] من غلاة الشيعة، وبعض المشبهة.

أما النصارى: فلهم تفصيل مذهب في حلول اللاهوت بالناسوت، وتدرعه به، واتحاده به، نأتي على استقصائه عند الرد عليهم إن شاء الله تعالى.

وأما النصيرية، والإسحاقية [٢]: فإنهم قالوا: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر غير منكر.

أما في جانب الخبر: فكظهور جبريل عليه السلام ببعض الأشخاص، والتصور بصورة بعض الأعراب.

وأما في جانب الشر: فكظهور الشيطان بصورة إنسان حتى يعلم به الشر، ويتكلم بلسانه.

وعلى هذا فغير ممتنع أن يظهر الرب- تعالى- بصورة أشخاص. ولما لم يكن بعد رسول الله- أفضل من على- عليه السلام- وبعده أولاده المخصصون وهم خير البرية- ظهر الباري-ظهر - تعالى- بصورهم، ونطق بألسنتهم. وأطلقوا باعتبار ذلك اسم الآلهة عليهم. عليهم الله عن قولهم.

---

(١) قال الجرجاني: الإسحاقية مثل النصيرية قالوا حل الله في علي ﷺ(التعريفات ٣٨).

(٢) وقال ابن كثير: اسحاق بن محمد بن أبان أبو يعقوب النخعي الأحمر وإليه تنسب الطائفة الإسحاقية من الشيعة، وقد ذكر ابن النوبختي والخطيب وابن الجوزي أن هذا الرجل كان يعتقد إلهية عليّ بن أبي الطالب وإنه انتقل إلى الحسن ثم الحسين وإنه كان يظهر في كل وقت، وقد اتبعه على هذا الكفر خلق من الحمر قبحهم الله وقبحه. (البداية والنهاية (٨٢/١١)، وانظر: المنتظم لابن الجوزي (٢٠/٦)، والملل والنحل (١٨٩/١).

وأما بعض المشبهة: فإنهم قالوا: روح الآدمي صفة من صفات الرب- تعالى- لأنها من أمر الرب كما قال- تعالى-:﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء:٨٥] وأمر الله- تعالى- صفة من صفاته القديمة؛ فكانت الروح صفة من صفاته.

والدليل على مذهب أهل الحق.

أما أن ذات الباري- تعالى- يمتنع حلولها في المحل.

فلنا فيه ثلاث مسالك.

المسلك الأول:

أنه لو حلت ذاته في محل؛ فذلك المحل: إما أن يكون قديما، أو حادثا.

لا جائز أن يكون قديما؛ لما سيأتي في بيان حدوث كل موجود سوى الله- تعالى-.

وإن كان حادثا فقبل حدوثه. إما أن يكون الرب- تعالى- محتاجا في وجوده إلى حلوله في ذلك المحل، أو لا يكون محتاجا إليه.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لثلاثة أوجه:

الأول: أنه يلزم منه خروج الرب- تعالى- عن كونه واجب الوجود؛ وهو محال.

الثاني: (أنه) يلزم منه: إما قدم المحل؛ ضرورة احتياج القديم إليه، أو حدوث القديم؛ وكل واحد من الأمرين محال.

الثالث: أنه يلزم منه الدور ضرورة توقف وجود المحل على وجود الباري تعالى- لكونه مصدر الكائنات، وتوقف وجود الرب- تعالى- على حلوله في ذلك المحل؛ وهو وإن لم يكن الرب- تعالى- قبل حدوث ذلك المحل محتاجا إلى حلوله فيه فبعد حدوثه: إما أن يكون محتاجا إليه، أولا يكون محتاجا إليه.

فإن كان محتاجا إليه. ففي حالة احتياجه إليه يخرج عن كونه واجب الوجود؛ وهو محال.

وإن لم يكن محتاجا إليه: ففي حالة حلوله فيه: إما أن يكون قائما بنفسه، أو بذلك المحل.

فإن كان قائما بنفسه؛ والمحل قائم بنفسه؛ فليس القول بحلول أحدهما في الآخر، أولى من العكس؛ بل الواجب أن كل واحد قائم بنفسه، وليس محلا للآخر، ولا حالا فيه.

وإن كان قائما بذلك المحل لا بنفسه؛ فليس واجب الوجود لذاته؛ ضرورة تقومه بغيره؛ وهو محال.

المسلك الثاني:

أنه لو حلت ذاته في محل؛ فذلك المحل: إما أن يكون قابلا للانقسام، أو لا يكون قابلا للانقسام.

فإن كان قابلا للانقسام: فما حل فيه وطابقه، يجب أن يكون أيضا قابلا للانقسام؛ فتكون ذات الرب- تعالى- قابلة للانقسام، ومركبة من أجزاء، وكل واحد من أجزائها غيرها؛ إذ المفهوم من الجملة، يزيد على المفهوم من كل واحد من الأفراد؛ فيكون غير كل واحد من الأفراد، وهو مفتقر إلى كل واحد من الأفراد، وما كان مفتقرا في وجوده إلى غيره؛ فلا يكون واجب الوجود لذاته.

وإن لم يكن المحل قابلا للانقسام: فيكون من الصغر، والحقارة بمنزلة الجوهر الفرد، فما حل فيه يكون مثله؛ والرب يتعالى ويتقدس عن ذلك.

المسلك الثالث:

وهو خصيص بامتناع حلول ذات الباري- تعالى- في بعض الأجسام دون البعض كما هو مذهب الحلولية، وهو أنه لو جاز حلول ذات الباري-

تعالى- في بعض الأجسام؛ فلابد وأن تكون ذات ذلك الجسم قابلة لحلول ذات الباري للحلول في ذلك الجسم، وإلا كان القول بجواز الحلول مع امتناع القبول من الطرفين، أو من أحدهما؛ ممتنعا.

وعند ذلك: فإما أن يكون قبول ذلك الجسم لحلول ذات الله- تعالى- فيه، وقبول ذات الله- تعالى- لحلولها فيه، لعموم كونه جسما، أو لما

به تعينه، وتخصصه من الصفات الموجبة لتميزه عن غيره من الأجسام.

فإن كان الأول: فيلزم منه جواز حلول الرب- تعالى- بكل جسم من الأجسام حتى أجسام الجمادات، والحشرات، والمستقذرات من النجاسات والرب تعالى- يتقدس عن ذلك.

وإن كان الثاني: فما اختص به ذلك الجسم من الصفات إما أن يكون ذلك لذاته، أو لمخصص من خارج.

فإن كان لذاته: فالأجسام مشتركة في معنى الجسيمة. فما اختص به جاز أن يختص به غيره؛ فيكون أيضا قابلا لحلول ذات الباري- تعالى فيه. وإن كان لمخصص من خارج: فإما أن يكون مخصصا بالطبع، أو الاختيار. فإن كان مخصصا بالطبع؛ فهو محال؛ لتساوي أجسام بالنسبة إليه.

وإن كان مخصصا بالاختيار؛ فما جاز على الفاعل المختار تخصيص ذلك الجسم بما تخصص به؛ جاز أن يخصص به ما هو مماثل له في الجسيمة.

وعند ذلك: فيجوز على ذات الرب- تعالى- الحلول بالنسبة إلى كل جسم من الأجسام، ويمتنع الاختصاص بالبعض دون البعض.

وعلى هذا: فلا يمتنع أن يكون الرب- تعالى- حالا في بدن كل من نراه من الناس؛ بل فيما نشاهده من أبدان الحيوانات العجماوات، لجواز أن يكون متصفا بما به القبولية، وعدم المعرفة ذلك غير مانع من الجواز، وأن يكون في نفس الأمر كذلك فإنه لا يلزم من انتفاء الدليل، انتفاء المدلول في

نفسه؛ على ما سبق تحقيقه.

وأما أنه يمتنع حلول صفة من صفات الله- تعالى- في محل غير ذاته، فلأن ما يقدر من الصفات الثابتة لذات الرب- تعالى حالا في محل آخر غير ذات الله- تعالى- إما أن يكون ذلك مع بقاء الصفة حالة في ذات الله- تعالى، أو مع زوالها عن ذات الله تعالى-

فإن كان الأول: فيلزم منه قيام الصفة المتحدة لمحلين؛ وهو ممتنع.

وإن كان الثاني: فهو محال لوجهين.

الأول:أنه يلزم صفة خلو ذات الله- تعالى- عما له من الصفات النفسانية،أو بعضها؛ وهو ممتنع، لما سبق في إثبات الصفات.

الثاني:أنه يلزم منه جواز انتقال الصفة من محل إلى محل، وهو محال لأن الصفة المنتقلة لها حالة اتصال بالمحل الأول، وحالة اتصال بالمحل الثاني. وليست حالة اتصالها بالمحل الأول. هي حالة اتصالها بالمحل الثاني. وإلا كانت الصفة الواحدة في حالة واحدة، قائمة بمحلين؛ وهو محال.

وإنما صارت متصلة بالمحل الثاني بعد انفصالها عن المحل الأول بالانتقال؛ إذ لو لم يقدر الانتقال، لما كانت زائلة عن المحل الأول، ومتصلة الثاني، وليست حالة الانتقال هي حالة الاتصال، لا بالمحل الأول، ولا الثاني. وإلا كانت حالة اتصالها بمحلها منتقلة عنه، أو إليه؛ وهو محال.

فحالة الانتقال: إما أن تكون قائمة بمحل، أولا تكون قائمة بمحل.

فإن كانت قائمة بمحل:فلابد وأن تكون منتقلة إليه عن المحل الأول لما تحقق والكلام في حالة انتقالها إليه: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كانت قائمة لا بمحل: فقد خرجت عن أن تكون صفة مفتقرة إلى المحل؛ وهو خلف محال.

وهذه المحالات: إنما لزمت من القول بجواز حلول صفات الرب-

تعالى- بمحل غير ذاته؛ فالقول به محال.

وأما قوله- تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء:٨٥] (فليس) المراد به أن الروح بعض من الأمر الذي هو صفة لله- تعالى؛ لما بيناه من استحالة حلول الصفة القديمة بغير الله -تعالى-؛ بل المراد من قوله ﴿ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾: أي أن من خلق ربي؛ على ما ذكره أهل التفسير، والله أعلم.

المسألة الثامنة
في الرد على النصارى

وقد اتفقت النصارى على أن الله -تعالى- جوهر. بمعنى أنه قائم بنفسه غير متحيز، ولا مختص بجهة، ولا مقدر بقدر، ولا يقبل حلول الحوادث بذاته، ولا يتصور عليه الحدوث والعدم، وأنه واحد بالجوهرية. ثلاثة بالأقنومية. والأقانيم: هي صفات الجوهر القديم. وهي الوجود، والعلم، والحياة. وعبروا عن الوجود: بالأب، والحياة: بروح القدس، والعلم: بالكلمة.

واتفقوا على تدرع الكلمة: وهي أقنوم العلم- بالمسيح، واتحادها به دون باقي الأقانيم، وعلى تسمية المسيح مع ما تدرع به من أقنوم العلم ابنا.

واتفقوا أيضا على أن عيسى ولدته أمه مريم، وأنه قتل، وصلب، وصعد إلى السماء.

ثم اختلفوا:

فذهبت الملكانية[1] أصحاب ملكا -الذي ظهر بالروم، واستولى عليها- إلى أن الأقانيم: غير الجوهر القديم، وأن كل واحد منها: إله. وصرحوا بإثبات التثليث. كما قال الله- تعالى- إخبارا عنهم: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [المائدة:٧٣] وأن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته، وامتزجت به: كامتزاج الخمر بالماء، أو اللبن. ثم صار شيئا واحدا، وانقلبت الكثرة قلة: أي العدد وحدة، وأن المسيح ناسوت كلي لا جزئي. وهو قديم أزلي، وأن مريم ولدت إلها أزليا، مع اختلافهم في مريم: أنها إنسان كلي، أو جزئي.

واتفقوا: على أن اتحاد اللاهوت بالمسيح، دون مريم، وأن القتل، والصلب وقع على الناسوت، واللاهوت معا. وأطلقوا لفظ الابن: على

---

(١) انظر: البدء والتاريخ (٤/٤٢)، ومعجم البلدان (٢/٥٣٧)، والملل والنحل٢/٢٧.

عيسى، والأب: على الله تعالى.

وذهب نسطور الحكيم [١]: الذي ظهر في زمان المأمون-: إلى أن الله- تعالى- واحد، والأقانيم الثلاثة ليست غير ذاته، ولا هي نفس ذاته، وفسر أقنوم العلم بالنطق، والكلمة. وقال: الله- تعالى- موجود حي ناطق. وأن الكلمة اتحدت بجسد المسيح عليه السلام لا بمعنى الامتزاج؛ بل بمعنى الإشراق، أي أنها أشرقت عليه: كإشراق الشمس من كوة على بلور.

ومن النسطورية من قال: إن كل واحد من الأقانيم الثلاثة: حي، ناطق، إله وصرحوا بالتثليث: كمذهب الملكانية؛ كما سبق.

ومنهم: من منع من ذلك.

ومنهم: من أثبت لله- تعالى صفات أخرى: كالقدرة، والإرادة، ونحوها؛ ولكن لم يجعلوها أقانيم: كالحياة، والعلم. وزعموا أن الابن لم يزل متولدا من الأب؛ وإنما تجسد، وتوحد بجسد المسيح حين ولد، والحدوث راجع إلى الناسوت؛ فالمسيح إله تام، وإنسان تام؛ وهما جوهران قديم، وحادث؛ والاتحاد غير مبطل لقدم القديم، ولا لحدوث المحدث، واتفقوا على أن القتل، والصلب إنما ورد على الناسوت، دون اللاهوت. ومنهم من قال: بأن الإله واحد، وأن المسيح ابتدأ من مريم، وأنه عبد صالح مخلوق. إلا أن الله- تعالى- شرفه، وكرمه؛ لطاعته، وسماه ابنا على سبيل التبني؛ لا أنه ولد منه.

وذهب بعض اليعقوبية [٢]: إلى أن الكلمة: انقلبت لحما، ودما؛ فصار الإله هو المسيح. وهم الذين أخبر الله عنهم بقوله -تعالى- ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ

---

(١) انظر: تاريخ الخلفاء للسيوطي(١/٦)، والملل والنحل (٢/٢٩)، والبدء والتاريخ (٤/ ٤٦).

(٢) انظر: الملل والنحل (٢/٣٠)، ومعجم البلدان (٣/٤١٦) والفهرست لابن النديم (١/٣٥٦)، والبداية والنهاية (٢/٩٢)، وتاريخ اليعقوبي (١/١٩٣)، والمنتظم لابن الجوزي (٢/٤١).

ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة:٧٣].

ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت، بحيث صار هو، هو، كما يقال: ظهر الملك بصورة إنسان، وقد قال الله- تعالى- ﴿ فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [مريم:١٧].

ومنهم من قال: إن جوهر الإله القديم، وجوهر الإنسان المحدث تركبا كتركب النفس الناطقة مع البدن، فصارا جوهرا واحدا وهو المسيح؛ فهو إله كله، وإنسان كله وصار الإله إنسانا، وإن لم يصر الإنسان إلها. كما يقال في الفحمة إذا طرحت في النار، صارت الفحمة نارا، ولا يقال صارت النار فحمة، ولا يكون في الحقيقة لا نارا مطلقة، ولا فحمة مطلقة؛ بل جمرة.

وقالوا: إن اتحاد اللاهوت بالإنسان الجزئي، دون الكلي، وأن مريم ولدت إلها، وأن القتل، والصلب، وقع على اللاهوت والناسوت معا؛ وإلا فلو وقع على أحدهما؛ لبطل معنى الاتحاد.

ومنهم من قال: المسيح مع اتحاد جوهره قديم، من وجه محدث من وجه.

ومن اليعقوبية من قال: إن الكلمة لم تأخذ من مريم شيئا، وإنما مرت بها كمرور الماء في الميزاب.

ومنهم من زعم أن الكلمة: كانت تداخل جسد المسيح؛ فتصدر عنه الآيات التي كانت تظهر عنه، وتفارقه تارة؛ فتحلة الآفات، والآلام، والأوجاع.

ومن النصارى من زعم: أن معنى: اتحاد اللاهوت بالناسوت؛ ظهور اللاهوت على الناسوت، وإن لم ينتقل من اللاهوت إلى الناسوت شيء، ولا حل فيه، وذلك: كظهور نقش الطابع على الشمع المتصل به، أو ظهور الصورة المرئية في المرآة الصقيلة.

ومنهم من قال: إن الوجود والكلمة؛ قديمان، والحياة؛ مخلوقة.

ومنهم من قال: إن الله- تعالى- واحد، وسماه أبا، وأن المسيح كلمه الله، و ابنه على طريق الاصطفاء والاجتباء؛ وهو مخلوق قبل خلق العالم، وهو خالق الأشياء كلها.

وجملة هذه الأقاويل، وحاصل هذه الأباطيل- مع أنها مخالفة للأصول، ومراغمة للعقول-؛ فمما لا مستند لها ولا معول لهم فيها؛ غير التقليد عن أسلافهم، والأخذ بظواهر ألفاظ لا يحيطون بمفهومها.

وأشبه ما احتج به من قال إن المسيح عليه السلام إله، أنه قال: قد ثبت أن المسيح عليه السلام أبرأ الأكمه، والأبرص، وأحيى الموتى، وفعل أفعالا، وقع الاتفاق من العقلاء على أنها لا يمكن صدورها عن البشر المخلوقين، وأنه لا صدور لها عن غير الله تعالى-؛ فكان إلها.

وربما احتجوا على ذلك نقلا: بما روي في الإنجيل: أن مريم تلد إلها.

وربما احتج علينا من قال بأن المسيح كلمة الله بما نطق به كتابنا من قوله تعالى-: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ [النساء:١٧١] وبقوله- تعالى- ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾ [التحريم:١٢].

واحتجوا قاطبة على جواز إطلاق اسم الأب على الله- تعالى والابن على المسيح. بما رواه في الإنجيل إنك أنت الابن الوحيد ويقول المسيح عليه السلام: من رآني فقد رأى أبي فإنني وإياه واحد ويقول شمعون الصفا إنك ابن الله حقا.

وإذا أتينا على تفصيل مذاهبهم، وإيضاح عقائدهم، والتنبيه على الأشبه من أدلتهم؛ فلابد من التشمير لافسادها، وتحقيق إبطالها. من جهة الاستدلال، والمناقضة، والإلزام في كل موضع على حسبه إن شاء الله تعالى.

فنقول:

أما قولهم: بأن الله- تعالى- جوهر بالمعنى المذكور؛ فلا نزاع معهم فيه من جهة المعنى؛ بل من جهة الإطلاق اللفظي سمعا، وقد حققنا ما فيه في مسألة أن الله- تعالى- ليس بجوهر.

وأما حصرهم الأقانيم في ثلاثة: وهي صفة الوجود، والحياة، والعلم؛ فباطل.

أما أولا: فقد بينا أن الحجج في أن صفة الوجود هل هي زائدة على ذات الله- تعالى- متعارضة، متنافية من غير ترجيح؛ وذلك مما يتعذر معه الجزم بكونه صفة زائدة.

وأما ثانيا: فلأنهم لو طولبوا بدليل الحصر، لم يجدوا إليه سبيلا سوى قولهم: بحثنا: فلم نجد غير ما ذكرناه؛ وهو غير يقيني؛ لما سلف.

ثم هو باطل بما حققناه: من وجوب إثبات صفة القدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

فإن قالوا: الأقانيم هي خواص الجوهر، وصفات نفسه، ومن حكمها أن تلزم الجوهر، ولا تتعداه إلى غيره؛ وذلك متحقق في الوجود، والحياة؛ إذ لا تعلق لوجود الذات القديمة، وحياتها بغيرها، وكذلك العلم؛ إذ العلم مختص بالجوهر، من حيث هو معلوم به. وهذا بخلاف القدرة والإرادة؛ فإنها لا اختصاص لها بالذات القديمة؛ بل هي متعلقة بالغير مما هو مقدور، ومراد؛ والذات القديمة غير مقدورة، ولا مرادة.

وأيضا: فإن الحياة تجري من القدرة، والإرادة من حيث أن الحي لا يخلو عنهما، بخلاف العلم، فإنه قد يخلو عنه؛ لأنه يمتنع إجراء الحياة عن العلم؛ لاختصاص الحياة بامتناع جريان المبالغة، والتفضيل فيها، بخلاف العلم؛ فإنه يقال: هذا أعلم من هذا.

قلنا: أما قولهم: إن الوجود، والحياة مختصة بذات القديم، ولا تعلق لهما بغيره؛ فمسلم؛ ولكن يلزم عليه: أن لا يكون العلم أقنوما؛ لتعلقه بغير ذات القديم؛ إذ هو معلوم به. فلئن قالوا: إن العلم إنما كان أقنوما من حيث كان متعلقا بذات القديم، لا من حيث كان متعلقا بغيره؛ فيلزمهم أن يكون البصر أقنوما، لتعلقه بذات القديم من حيث أنه يرى نفسه، و لم يقولوا به. ثم يلزمهم من ذلك أن يكون بقاء ذات الله- تعالى- أقنوما، لاختصاص البقاء بنفسه، وعدم تعلقه بغيره كما في الوجود، والحياة، والعلم.

فلئن قالوا: البقاء هو نفس الوجود؛ فيلزم أن يكون الموجود، في أول زمان حدوثه باقيا؛ وهو محال.

وقولهم: بأن الحياة تجرى عن القدرة، والإرادة: فإما أن يريدوا بذلك: أن القدرة والإرادة، هي نفس الحياة، أو أنها خارجة عنها لازمة لها، لا تفارقها.

فإن كان الأول: فقد نقضوا مذهبهم؛ حيث قالوا إن الحياة أقنوم لاختصاصها بجوهر القديم، والقدرة والإرادة غير [مختصتين] بذات القديم تعالى-؛ وذلك مشعر بالمغايرة، ولا اتحاد مع المغايرة.

وإن قالوا: إنها لازمة لها مع المغايرة؛ فهو ممنوع؛ فإنه كما يجوز خلو الحي عن العلم؛ فكذلك قد يجوز خلوه عن القدرة، والإرادة كما في حالة النوم، والإغماء، ونحوهما.

وقولهم: إنه يمتنع إجراء الحياة عن العلم؛ لاختصاص العلم بالمبالغة، والتفضيل؛ فيلزم منه أن لا تكون مجربة عن القدرة أيضا؛ لاختصاص القدرة بهذا النوع من المبالغة، والتفضيل.

وأما قولهم: بأن الكلمة حلت في المسيح، وتدرعت به؛ فهو باطل من وجهين:

الأول: ما ذكرناه في امتناع حلول صفة: القديم في غيره.

الثاني: أنه ليس القول بحلول الكلمة، أولى من القول بحلول الروح، وهي الحياة.

فلئن قالوا: إنما استدللنا على حلول العلم فيه لاختصاصه بعلوم لا يشاركه غيره فيها.

قلنا: وقد اختص عندكم بإحياء الميت. وإبراء الأكمه، والأبرص، وبأمور لا يقدر غيره من المخلوقين عليها، والقدرة عندكم في حكم الحياة. إما بمعنى أنها عينها، أو ملازمة لها؛ فوجب أن يقال: بحلول الحياة فيه؛ ولم يقولوا به.

وأما قول الملكانية: بالتثليث في الآلهة، وأن كل أقنوم إله. فإما أن يقولوا (إن) كل واحد متصف بصفات الإله- تعالى-: من الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، وغير ذلك من صفات الجلال، أو لا يقولوا ذلك.

فإن قالوا بالأول: فهو خلاف أصلهم. ثم هو مع ذلك ممتنع؛ لما سنبينه في امتناع وجود إلهين.

وأيضا: فإنهم إما أن يقولوا: بأن جوهر القديم أيضا إله. أو لا يقولوا بذلك.

فإن كان الأول: فقد أبطلوا مذهبهم. وإجماع النصرانية على التثليث، وصارت الآلهة أربعة.

وإن كان الثاني: لم يجدوا إلى الفرق سبيلا. مع أن جوهر القديم أصل، والأقانيم صفات تابعة له؛ فكان أولى أن يكون إلها.

وإن قالوا بالثاني: فحاصله يرجع إلى منازعة لفظية، والمرجع فيها إلى ورود الشرع بجواز إطلاق ذلك؛ ولا سبيل إليه.

وقولهم: بأن الكلمة امتزجت بجسد المسيح، وتدرعت به؛ فبطلانه بما

سبق من امتناع حلول الصفات القديمة بغير ذات الله- تعالى-

وقولهم: بأن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، فهو ممتنع من جهة الدلالة، والإلزام.

أما من جهة الدلالة. فلأنهما عند الاتحاد: إما أن يقال ببقائهما، أو بعدمهما أو ببقاء أحدهما، وعدم الآخر.

فإن كان الأول: فهو اثنان، كما كانا.

وإن كان الثاني: فالواحد الموجود، غيرهما.

وإن كان الثالث: فلا اتحاد للإثينية، مع عدم أحدهما.

وأما من جهة الإلزام: فمن أربعة أوجه:

الأول: أنه إذا جاز اتحاد أقنوم الجوهر القديم بالحادث؛ فما المانع من اتحاد صفة الحادث، بالجوهر القديم؟

فلئن قالوا: لأن اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم يوجب نقصه؛ وهو ممتنع واتحاد صفة القديم بالحادث، توجب شرفه؛ الحادث بالقديم غير ممتنع.

قلنا: فكما أن ذات القديم تنقص باتحاد صفة الحادث بها؛ فالأقنوم القديم ينقص باتحاده بالناسوت الحادث؛ فليكن ذلك ممتنعا.

الثاني: أنه قد وقع الاتفاق على امتناع اتحاد أقنوم الجوهر القديم بغير ناسوت المسيح؛ فما الفرق بين ناسوت، وناسوت.

فلئن قالوا: الأقنوم إنما اتحد بالناسوت الكلي دون الجزئي، فالكلام عليه على ما سيأتي عن قرب.

الثالث: هو أن من مذهبهم: أن الأقانيم زائدة على ذات الجوهر القديم مع اختصاصها به، ولم يوجب قيامها به الاتحاد؛ فلأن لا يلزم اتحاد الأقنوم بالناسوت الاتحاد كان أولى.

الرابع: أن الإجماع منعقد منا ومن النصارى على أن أقنوم الجوهر

القديم، مخالف للناسوت. كما أن صفة نفس الجوهر؛ تخالف نفس العرض، وصفة نفس العرض؛ تخالف الجوهر.

فإن قالوا: بجواز اتحاد صفة الجوهر بالعرض، أو صفة العرض بالجوهر، حتى أنه يصير الجوهر في حكم العرض، أو العرض في حكم الجوهر؛ فقد التزموا محالا؛ مخالفا لأصولهم.

وإن قالوا: بامتناع اتحاد صفة نفس الجوهر بالعرض، وصفة العرض بالجوهر، مع أن العرض والجوهر: أقبل للتبدل والتغير، فلأن يمتنع ذلك في القديم والحادث أولى.

وقولهم: إن المسيح إنسان كلي؛ فهو باطل من أربعة أوجه:

الأول: أن الإنسان الكلي لا اختصاص له بجزئي دون جزئي من الناس، وقد اتفقت النصارى على أن المسيح مولود من مريم عليهما السلام.

وعند ذلك: فإما أن يقال: إن إنسان مريم كلي: كما ذهب إليه بعضهم، وإما جزئي.

فإن كان كليا: فإما أن يكون هو عين إنسان المسيح، أو غيره. فإن كان عينه فمحال: تولد الشيء من نفسه. ثم يلزم أن يكون المسيح مريم، ومريم هي المسيح ولم يقل بذلك أحد منهم.

وإن كان غيره؛ فالإنسان الكلي ما يكون عاما مشتركا بين جميع الناس، وطبيعته جزء من معنى كل إنسان؛ ويلزم من ذلك أن يكون إنسان المسيح وطبيعته جزءا من مفهوم إنسان مريم، وكذلك بالعكس، وهو مقطوع بإحالته. وإن كان إنسان مريم جزئيا، فمن ضرورة كون المسيح مولودا عنها أن يكون الكلي الصالح لاشتراك الكثرة فيه منحصرا في الجزئي الذي لا يصلح لاشتراك الكثرة فيه؛ وهو ممتنع.

الثاني: (أن) النصارى مجمعة على أن المسيح كان مرئيا، ومشارا إليه؛

والكلي ليس كذلك.

الثالث: هو أن إجماع النصرانية منعقد على أن الكلمة حلت في المسيح. إما بجهة الاتحاد، أو لا بجهة الاتحاد على ما بيناه من اختلاف مذاهبهم، فلو كان المسيح إنسانا كليا؛ لما اختص به بعض أشخاص الناس دون البعض، ولما كان المولود من مريم مختصا بحلول الكلمة دون غيره؛ و لم يقولوا به.

الرابع: أن جماعة الملكانية متفقون على أن القتل والصلب، وقع على اللاهوت والناسوت. ولو كان ناسوت المسيح كليا؛ لما تصور وقوع الفصل الجزئي عليه.

وأما إطلاقهم لفظ الأب على الله- تعالى- والابن على المسيح؛ فسيأتي الكلام عليه.

وأما ما ذهب إليه نسطور: من أن الأقانيم ثلاثة، فالكلام معه في الحصر، فعلى ما تقدم.

وقوله: ليست عين ذاته، ولا غير ذاته. فإن أراد بذلك ما أراده الأشعري من ذلك فهو حق. وإن أراد غيره؛ فهو غير مفهوم.

وأما تفسيره العلم بالنطق والكلمة؛ فالنزاع معه في إطلاق العلم على النطق لفظي. ثم لا يخلو إما أن يريد بالنطق، والكلمة: الكلام النفساني- كما حققناه فيما تقدم-، أو الكلام اللساني المؤلف من الحروف، والأصوات.

فإن كان الأول: فهو حق.

وإن كان الثاني: فهو باطل؛ على ما سبق.

وقوله: بأن الكلمة اتحدت بالمسيح بمعنى أنها أشرقت عليه؛ فكلام لا حاصل له؛ لأنه: إما أن يريد بإشراق الكلمة عليه ما هو مفهوم من مثاله: وهو أن يكون مطرحا لشعاعها عليه، أو يريد به أنها متعلقة به: كتعلق العلم القديم بالمعلومات، والكلام القديم بنا: كما حققناه في الصفات، وغير ذلك.

فإن كان الأول: فيلزم منه أن تكون الكلمة ذات شعاع، وفي جهة من مطرح شعاعها، ويلزم من ذلك أن تكون الكلمة جسما، وأن لا تكون صفة للجوهر القديم؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فهو حق غير أن تعلق الأقنوم بالمسيح بهذا التفسير لا يكون خاصة له على ما حققناه في الصفات.

وإن كان الثالث: فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

وأما قول بعض النسطورية: إن كل واحد من الأقانيم الثلاثة إله حي، ناطق؛ فهو باطل بما ذكرناه في إبطال التثليث على الملكانية.

وأما من أثبت منهم لله تعالى- صفات أخرى. كالقدرة، والإرادة، ونحوها؛ فهو حق؛ لكن القول بإخراجها عن كونها من الأقانيم مع أنها مشاركة للأقانيم في كونها من الصفات؛ فحكم لا دليل عليه- سوى ما نبهنا عليه من الفرق الذي ذكروه سابقا- وقد سبق إبطاله.

وقولهم: بأن المسيح إنسان تام، وإله تام؛ وهما جوهران؛ قديم وحادث، فطريق الرد عليهم من وجهين.

الأول: التعرض لإبطال كون الأقنوم المتحد بجسد المسيح إلها، وذلك بأن يقال: إما أن يقولوا: بأن ما اتحد بجسد المسيح: هو الإله فقط، أو أن كل أقنوم إله- كما ذهبت إليه الملكانية.

فإن كان الأول: فهو ممتنع؛ لعدم الأولوية.

وإن كان الثاني: فهو أيضا ممتنع؛ لما تقدم.

الوجه الثاني: أنه إذا كان المسيح مشتملا على الأقنوم القديم، والناسوت الحادث: فإما أن يقولوا: بالاتحاد، أو بحلول الأقنوم في الناسوت؛ أو حلول الناسوت في الأقنوم، أو أنه لا حلول لأحدهما في الآخر.

فإن كان الأول: فهو باطل، بما سبق في إبطال الاتحاد.

وإن كان الثاني: فهو باطل بما سبق في إبطال حلول الصفات القديمة في محل غير ذات الباري- تعالى- وبما سبق في إبطال حلول الحادث بالقديم.

وإن كان الثالث: فإما أن يقال بتجاورهما، واتصالهما، أو لا يقال بذلك.

فإن قيل بالتجاور، والاتصال: فإما أن يقال بانفصال الأقنوم عن الجوهر القديم، أو لا يقال به.

فإن قيل بانفصاله عنه، فهو ممتنع لوجهين.

الأول: ما تقدم في إبطال انتقال الصفة عن الموصوف.

الثاني: أنه يلزم منه قيام الصفة حالة مجاورتها للناسوت، بنفسها؛ وهو محال. وإن لم يقل بإنفصال الأقنوم عن الجوهر القديم، فيلزم منه أن تكون ذات الجوهر القديم، متصلة بجسد المسيح؛ ضرورة اتصال أقنومها به.

وعند ذلك: فليس اتحاد الأقنوم بالناسوت، أولى من اتحاد ذات الجوهر القديم بالناسوت؛ ولم يقولوا به.

وإن لم يقل بتجاورهما واتصالهما: فلا معنى للاتحاد بجسد المسيح، وليس القول بالاتحاد مع عدم الاتصال بجسد المسيح، أولى من غيره.

وأما قول من قال منهم بأن الإله واحد، وأن المسيح ولد من مريم، وأنه عبد صالح مخلوق، إلا أن الله- تعالى- شرفه بتسميته ابنا؛ فهو ما يقوله الموحدون. ولا خلاف مع هؤلاء في غير إطلاق اسم الابن على ما سيأتي.

وأما قول بعض اليعقوبية: إن الكلمة انقلبت لحما، ودما، وصار الإله هو المسيح؛ فهو أظهر بطلانا مما تقدم وبيانه من وجهين.

الأول: أنه لو جاز انقلاب الأقنوم لحما ودما، مع اختلاف حقيقتهما؛ لجاز انقلاب المستحيل ممكنا، والممكن مستحيلا، والواجب ممكنا، أو ممتنعا، والممكن، أو الممتنع واجبا؛ ولم يبق لأحد وثوق بشيء من القضايا البديهية؛

ولجاز أن ينقلب الجوهر عرضا، والعرض جوهرا، وانقلاب اللحم والدم أقنوما. والأقنوم ذاتا، والذات أقنوما. وانقلاب القديم حادثا، والحادث قديما، و لم يقل بذلك أحد من العقلاء.

الثاني: أنه لو انقلب الأقنوم لحما. ودما: فإما أن يكون هو عين الدم واللحم الذي للمسيح، أو زائدا عليه منضما إليه.

فإن كان الأول: فهو محال؛ إذ لحم المسيح، ودمه لم يتغير، ولا معنى لانقلاب الأقنوم إليه مع عدم الزيادة فيه عند عدم الأقنوم؛ وهو غير قابل للعدم بالاتفاق.

وإن كان الثاني: فلم يقولوا به.

وأما قولهم: اللاهوت ظهر بالناسوت، وصار هو هو:

فإما أن يريدوا به أن اللاهوت صار عين الناسوت: كما صرحوا به من قولهم: صار هو،هو؛ فحاصله يرجع إلى تجويز انقلاب الحقائق؛ وهو محال كما تقدم.

وإما أن يريدوا به أن اللاهوت اتصف بالناسوت؛ وهو أيضا محال؛ لما تقدم من امتناع حلول القديم بالحادث. أو أن الناسوت اتصف باللاهوت؛ وهو أيضا محال؛ لما تقدم من امتناع حلول (الحادث بالقديم).

وأما من قال منهم بأن جوهر الإله القديم، وجوهر الإنسان المحدث تركبا وصارا جوهرا واحدا: هو المسيح؛ فهو باطل من وجهين:

الأول: ما ذكرناه في إبطال الاتحاد.

الثاني: أنه ليس جعل الناسوت لاهوتا بتركيبه مع اللاهوت، أولى من جعل اللاهوت ناسوتا من جهة تركبه مع الناسوت؛ و لم يقولوا به.

وأما جوهر الفحمة إذا ألقيت في النار؛ فلا نسلم أن جوهرها صار جوهر النار؛ بل صار مجاورا لجوهر النار. وغايته أن بعض صفات جوهر الفحمة، وأعراضها؛ بطلت بمجاورة النار.

أما إن جوهر أحدهما انقلب إلى جوهر الآخر وصار هو، هو؛فلا.

وقولهم: إن الاتحاد بالناسوت الجزئي دون الكلي؛ فهو محال؛ لما تقدم في إبطال الاتحاد، وحلول القديم بالحادث، وبه يبطل قولهم: إن مريم ولدت إلها.

وقولهم: بأن القتل والصلب وقع على اللاهوت، والناسوت معا، فهو فرع تركب اللاهوت بالناسوت؛ وقد أبطلناه.

كيف وإن القول بوقوع القتل على اللاهوت؛ مما يوجب موت الإله ضرورة، والقول بذلك يغني عن إبطاله.

وأما قول من قال: بأن المسيح مع اتحاد جوهره، قديم من وجه، محدث من وجه؛ فهو أيضا باطل؛ فإنه إذا كان جوهر المسيح متحدا لا كثرة فيه؛ فالحدوث: إما أن يكون لعين ما قيل بقدمه، أو لغيره.

فإن كان الأول: فهو محال، وإلا كان الشيء الواحد قديما: لا أول له، حادثا: له أول؛ وهو تناقض ممتنع.

وإن كان الثاني: فهو خلاف الفرض.

وأما قول من قال منهم: إن الكلمة مرت بمريم كمرور الماء في الميزاب؛ فيلزم منه انتقال الكلمة؛ وهو ممتنع كما سبق. وبه يبطل قول من قال: إن الكلمة كانت تداخل جسد المسيح تارة، وتفارقه تاره.

وقولهم: إن ما ظهر من صورة المسيح في الناسوت لم يكن جسما؛ بل كان خيالا: كالصورة المرئية في المرآة: فهو باطل؛ لأن من أصلهم أن المسيح: إنما أحيا الميت، وأبرأ الاكمه، والأبرص، بما فيه من اللاهوت. فإذا كان ما ظهر من اللاهوت فيه لا حقيقة له، بل هو خيال محض؛ فلا يصلح لحدوث ما يحدث عن الإله عنه.

والقول بأن أقنوم الحياة مخلوق حادث: ليس كذلك؛ لما سبق في الصفات؛ بل هو قديم أزلي.

كيف: وإنه لو كان حادثا؛ لكان الإله قبله غير حي، ومن ليس بحي لا

يكون عالما، ولا ناطقا.

وقول من قال: بأن المسيح مخلوق قبل كل شيء، وهو خالق كل شيء؛ فباطل بما [سيأتي] من امتناع خالق غير الله تعالى.

وأما ما ذكروه من الاحتجاج على كون المسيح إلها: بالحجة العقلية، فالجواب عنها من وجهين.

الأول: أنا لا نسلم أن ما صدر على يده، من الأمور الخارقة للعادة. كانت من فعله، بل لعلها صدرت عن خلق الله- تعالى- لها ببركة دعائه على سبيل الإعجاز: كمعجزات سائر الأنبياء عليهم السلام. ولو دل ذلك على كونه إلها؛ لدل صدور باقي المعجزات الخارقة للعادة على يد غيره من الأنبياء على كونه إلها؛ وهو ممتنع بالإجماع منا، ومنهم.

الثاني: أنه لو جاز أن يكون المسيح إلها؛ لجاز أن يكون كل من تلقاه من آحاد الناس إلها. وإن لم يوجد في حقه مثل هذه الخوارق؛ فإن الخوارق غايتها أنها دليل الوقوع، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه على ما سبق. ولا يخفى أن القول بذلك من باب التلاعب العقل، والدين.

وأما ما نقلوه عن الإنجيل: أن مريم تلد إلها. إن صح، ولم يكن ذلك من أوضاعهم، وتبديلهم فلا بد من تأويله؛ إذ الإله لا يولد عندهم؛ بل المولود إنما هو الناسوت. وتأويله أن يقال بحمله على الإنباء عن الغيب، وهو أن مريم تلد من يعتقد أنه إله. وإن لم يكن إلها حقيقة، وذلك كما تسمي العرب الشمس إلها باعتبار أنها عبدت، واعتقد كونها إلها؛ بل هو معارض بما نقل في الإنجيل مما يدل على كونه ليس بإله من وجهين.

الأول: قول عيسى عليه السلام للحواريين: أخرجوا بنا من هذه المدينة؛ فإن النبي لا يكرم في مدينته. والنبي لا يكون إلها.

الثاني: ما نقل في الإنجيل أنه عند الصلب قال: إلهي لم خذلتني، وأسلمتني

صرح بكونه مربوبا؛ والمربوب لا يكون إلها.

وأما احتجاجهم من كتابنا بقوله- تعالى﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾[النساء:١٧١]

فالجواب عنه: أن معنى كونه كلمة: أي آية: فإن الكلمة تطلق بمعنى الآية. ومنه قوله تعالى ﴿ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ﴾ [لقمان:٢٧] أي آياته. ويدل على إرادة ذلك أمور ثلاثة:

الأول: صدر الآية وهو قوله- تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ ﴾ سماه رسولا، ولو كان كلمة على الحقيقة؛ لما كان رسولا.

الثاني: قوله -تعالى- ﴿ وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء:٩١]

ووجه الاحتجاج به من وجهين:

الأول: أنه سماه آية.

الثاني: أنه وصفه بكونه ابنا لها، والإله ليس ابنا لها.

الثالث: هو أن الآية إنما وردت لتقريعهم، وزجرهم عن الغلو في اعتقادهم حيث قال: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ [النساء:١٧١] فلو أراد بالكلمة ما اعتقدوه؛ لكان مثبتا [لعين] ما قصد التقريع على اعتقاده؛ وهو ممتنع.

وأما قوله- تعالى-: ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾ [التحريم:١٢] فلا يمكن حمل الروح على ما اتحد بالمسيح من الكلمة؛ إذ الروح عندهم هي الحياة، وهي غير متحدة بالمسيح.

وإنما المتحد به العلم، وهو الكلمة، فلابد من حمله على ما يحتمله اللفظ والروح قد يطلق على جبريل: كقوله- تعالى-: ﴿ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ [البقرة:٨٧].

وقد يطلق بمعنى الوحي: ومنه قوله- تعالى- ﴿ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ

أَمْرِنَا ﴾ [الشورى:٥٢] وقد يطلق بمعنى روح الشخص.

وعند ذلك: فيمكن أن يكون المراد بقوله: ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾: أي روحه، وأضافها إليه تشريفا، وتكريما على ما سبق.

ويمكن أن يكون المراد بقوله ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾ أي من جبريل. فإن نفخته فيه سبب علوقه من غير والد.

وأما ما احتجوا به على جواز إطلاق اسم الأب على الله- تعالى- والابن على المسيح: فهو إن صح فمما يتعذر حمله على الابن المتولد من الله- تعالى- إذ المسيح غير متولد من الله- تعالى- بالاتفاق.

وعند ذلك فلابد من التأويل:

أما قوله: إنك أنت الابن الوحيد فيحتمل أنه أراد به المعتنى بتربيته، واصطفائه. تعبرة باسم النبوة عنه؛ لكون لازما لها في الغالب.

وعلى هذا يمكن حمل قوله من رآني فقد رأى أبي ويمكن حمله على جبريل من حيث أن نفخه في مريم كان سببا لعلوقه، ووجوده. أي بسبب أنه كان هو المسدد له في أحواله.

وعلى الوجه الأول: يمكن حمل قول شمعون الصفا. ويدل على ظهور ذلك: أنه كما سماه أبا له؛ فقد سمى الباري- تعالى- أبا للحواريين. وليس بمعنى اتحاد اللاهوت. بهم ويدل عليه ما ورد في الإنجيل من قوله عقيب وصية وصى بها الحواريين (لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماء، وتكونوا تامين كما أن أباكم الذي في السماء تام) وقوله: (لا تعطوا صدقاتكم قدام الناس لتراؤهم: فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذي في السماء).

وقوله عند صلبه: (أذهب إلى أبيكم).

فهذه الجمل مع اختصارها، وكثرة معانيها كافية في التنبيه على فساد قواعدهم وإبطال عقائدهم على اختلافها، وتشعبها. والحمد لله على الإسلام، والهداية إلى الإيمان.

المسألة التاسعة

في امتناع اتصاف الرب تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، وغيرها (١)

أما المحسوسة بالحواس الظاهرة: فكاللون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، ونحو ذلك.

وأما غير المحسوسة بالحواس الظاهرة: فكاللذة، والألم، والنفرة، والحزن، والفرح، والغم، والغيظ، والغضب، والوحشة، والأنس، والتأسف، والتمني، والشهوة، والبطر، وغير ذلك.

وهذه المسألة مما لا نعرف خلافا بين العقلاء فيها. وحيث قالت الفلاسفة إن الله- تعالى- ملتذ بكمالاته؛ لم يقولوا إنه ملتذ بلذة. غير أن العادة جارية: بذكر الدلالة عليه.

وقد استدل الأصحاب في ذلك بمسالك.

المسلك الأول:

وهو معتمد الأكثرين، وهو أنهم قالوا: لو اتصف الرب- تعالى- بشيء من هذه الكيفيات المحسوسة لم تخل: إما أن تكون قديمة، أو حادثة.

لا جائز أن تكون حادثة: وإلا كان الرب- تعالى- محلا للحوادث؛ وهو ممتنع كما سبق.

ولا جائز أن تكون قديمة: لأن جميع الكيفيات المحسوسة متساوية فيما يرجع إلى الكمال والنقصان؛ وليس منها ما هو صفة كمال للرب- تعالى- حتى يكون متصفا به دون غيره؛ فتكون متساوية في جواز تقدير اتصاف الرب- تعالى- بكل واحدة منها. وليس تقدير اتصافه ببعضها، أولى من

---

(١) انظر: معارج القدس (ص٩٨، ١١١)، وغاية المرام (ص١٥، ٩٣)، والمواقف (١/٥٨، ٥٩)، (٢/١٠٠، ١٤٦، ٥٦٢، ٥٦٥، ٥٩١، ٦٦٦).

تقدير اتصافه بغيرها، وما هذا شأنه استحال اتصافه بكونه قديما؛ إذ القديم واجب الوجود، فيمتنع تقدير عدمه وفرض وجود ضده وإذا امتنع كل واحد من القسمين امتنع أن يكون متصفا بشيء منها.

ولقائل أن يقول:

لا نسلم تساوي الكيفيات في الكمال، والنقصان بالنسبة إلى ذات الله- تعالى- ليلزم من ذلك التساوي في جواز تقدير اتصاف الرب- بكل واحدة منها؛ بل لا مانع من أن يكون بعضها صفة كمال دون البعض.

ولهذا قالت الفلاسفة: إن الحرارة واليبوسة صفتا كمال للنار دون غيرها من الكيفيات. وفي مقابلتهما البرودة والرطوبة للماء. وأن الحرارة والرطوبة من كمالات الهواء دون غيره. وفي مقابلة ذلك البرودة، واليبوسة للتراب.

سلمنا عدم اختصاص البعض منها بصفة الكمال، وأنها متساوية فيما يرجع إلى عدم الكمال، والنقصان؛ ولكن ما المانع من اختلافها أن تكون ذات الباري مقتضية للاتصاف بها؛ وإن لم تكن صفة كمال، ولا نقصان؟

فلئن قالوا: لأن الأمة مجمعة على امتناع اتصاف الرب- تعالى- بغير صفات الكمال- كما ذهب إليه القاضي أبو بكر، فهو رجوع إلى السمع، وترك لدلالة العقل.

المسلك الثاني:

أنهم قالوا: لو اتصف الرب- تعالى- بشيء من هذه الكيفيات فإما أن تكون حادثة، أو قديمة.

لا جائز أن تكون حادثة: لما سبق.

وإن كانت قديمة: فما من كيفية من هذه الكيفيات إلا ولها مثل حادث، وعند التماثل فيمتنع اختصاص إحدى الصفتين بالعدم، والأخرى بالحدوث، لأن القديمة: إما أن تقتضي العدم لذاتها، أو لمخصص من خارج.

فإن كان الأول: فيلزم أن تكون الحادثة أيضا قديمة؛ ضرورة التماثل، وأن ما اقتضاه أحد المثلين لذاته؛ كان الآخر مقتضيا له أيضا.

وإن كان الثاني: فذلك المخصص: إما أن يكون مخصصا بالذات، أو الاختيار.

فإن كان مخصصا بالذات؛ فليس تخصيصه بالقدم لأحد المثلين، والحدوث بالآخر أولى من العكس؛ لتساوي نسبة ذاته إليهما.

وإن كان بالاختيار: فكل معلول بالاختيار لا يكون إلا حادثا على ما سيأتي، ويلزم أن يكون معلومه من القديم حادثا؛ وهو محال.

ولقائل أن يقول:

قد ثبت على أصلكم اتصاف الباري- تعالى- بالعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات المذكورة. فإما أن تكون مماثلة لما وجد من الصفات في الشاهد من العلم، والقدرة، والإرادة. أو هي غير مماثلة لها.

فإن كان الأول: فالإشكال لازم عليكم، وما هو جوابكم ثمة هو الجواب ههنا.

وإن كان الثاني: فما المانع من أن ثبوت كيفية لله تعالى- من بياض، أو حرارة، أو برودة، أو غير ذلك على وجه تكون نسبتها إلى ما في الشاهد نسبة ما أثبتموه من الصفات النفسانية إلى ما في الشاهد.

سلمنا: امتناع اتصافه بكيفية مماثلة لما في الشاهد؛ ولكن ما المانع من اتصافه بكيفية مخالفة لكل ما وجد في الشاهد؛ وذلك مما لا دليل عليه؟

المسلك الثالث:

أنهم قالوا ثبوت شيء من هذه الكيفيات مما لم يدل عليه عقل، ولا أشار إليه نقل؛ فلا يثبت.

وحاصل هذه المسلك راجع إلى الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء دليله،

وهو فاسد؛ لما تقدم في قاعدة الأدلة.

المسلك الرابع:

وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق، وهو أن قال: هذه الكيفيات، هيئات للمتصف بها، والباري- تعالى- ليس في جهة؛ والهيئة لمن لا جهة له محال.

ولقائل أن يقول:

إن قلتم إنها هيئات بمعنى أنها صفات، فلا يلزم من ذلك الجهة، وإلا كان الرب تعالى في جهة ضرورة اتصافه بالصفات النفسية التي أثبتموها. وإن قلتم إنها هيئات لا بمعنى أنها صفات؛ فغير مسلم.

وعند ذلك، فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

المسلك الخامس:

ويخص اللذة: أنه لو كان متصفا باللذة، لكان خلق الملتذ به إما في الأزل أو لا في الأزل.

لا جائز أن يكون خلقه له في الأزل؛ لأن خلق الأزلي محال؛ كما يأتي.

ولا جائز أن يكون خلقه لا في الأزل: وإلا لكانت اللذة الحاصلة به حادثة، ويلزم من ذلك حلول الحوادث بذات الرب- تعالى-؛ وهو محال على ما تقدم.

ولقائل أن يقول.

هذا إنما يلزم أن لو كان الملتذ به مخلوقا. وما المانع من أن يكون ملتذا بما له من كمالاته الواجبة له، لا بغيرها. وهو سؤال قاطع، لا جواب عنه.

المسلك السادس:

ويخص اللذة أيضا: أن اللذة لا معنى لها إلا إدراك الملائم للمزاج. والرب- تعالى- لا مزاج له، وإلا كان مركبا؛ وهو محال على ما سبق؛ فلا يكون متصفا باللذة، وهو أيضا ضعيف؛ إذ لقائل أن يقول:

لا أسلم أن اللذة عبارة عن إدراك ما يلائم المزاج؛ بل اللذة عبارة عن إدراك الملائم وهو أعم من إدراك ملائم المزاج. ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم؛ ولهذا قالت الخصوم إن الله- تعالى- ملتذ بإدراك ما يلائم ذاته من كمالاته، وإن لم يكن له مزاج، وكذلك النفوس بعد مفارقة الأبدان تلتذ بما حصل لها من كمالاتها الممكنة لها، وتتألم بمفارقة ما لكمالاتها. وإن لم تكن الأنفس ذات مزاج؛ بل في الشاهد يجد كل عاقل من نفسه لذة الإيثار بالمطعومات المشتهاة الملائمة للمزاج، المحبوبة، حتى أن ذلك أيضا في الحيوانات العجماوات. وصرف الطعوم الملائم للمزاج إلى الغير؛ لا يكون ملائما للمزاج وهو لذة.

وإن سلمنا أن اللذة في الشاهد لا تتم دون المزاج؛ ولكن لا يلزم من ذلك امتناعها في الغائب؛ لامتناع المزاج في حقه؛ لجواز أن تكون معلولة في الشاهد بملائمة المزاج، ولا يلزم من انتفاء بعض العلل، انتفاء المعلول.

فالأقرب في ذلك: ما ذكره القاضي أبو بكر من أن الأمة؛ بل العقلاء كافة متفقون على أن اتصاف الرب- تعالى- بشيء من هذه الكيفيات ليس من صفات المدح والكمال، أن الرب- تعالى- لا يتصف بما ليس من صفات المدح والكمال؛ فلا يكون متصفا بشيء منها؛ وقد عرف ما يتجه على الاحتجاج بالإجماع، وما فيه في قاعدة النظر.

والذي يخص قول الفلاسفة: أن اللذة إدراك الملائم، والرب تعالى مدرك لما يلائم ذاته في كمالاته؛ فحاصله يرجع إلى تفسير اللذة بالإدراك، ونحن لا ننازع فيه من جهة المعنى؛ بل من جهة الإطلاق اللفظي؛ إذ هو متوقف على ورود الشرع به؛ ولا سبيل إلى إثباته.

المسألة العاشرة

في امتناع اتصاف الرب تعالى بالعجز [١]

وهذه المسألة أيضا مما لا نعرف فيها خلافا بين العقلاء. غير أن العادة جارية بالدلالة عليها.

والمعتمد في ذلك أن يقال:

لو اتصف الرب- تعالى- بالعجز لم يخل: إما أن يكون حادثا، أو قديما.

لا جائز أن يكون حادثا: وإلا كان الرب- تعالى- محلا للحوادث؛ وهو ممتنع.

ولا جائز أن يكون قديما: لأنا لا نعني بالعجز المنفي غير صفة مضادة خاصة للقدرة، مقتضاها امتناع وقوع الفعل الممكن بالقدرة؛ ولهذا لا يوصف الإنسان ولا الباري- تعالى- بكونه عاجزا عن الجمع بين الضدين، وجعل الواحد أكثر من الاثنين؛ لكونه غير ممكن، والفعل في الأزل غير ممكن؛ كما يأتي تحقيقه في مسألة حدوث العالم؛ فلا يتحقق عجز الباري- تعالى- بالنسبة إليه.

وإذا بطل أن يكون قديما وحادثا؛ بطل اتصاف الباري- تعالى- به ويعضد هذه الدلالة انعقاد إجماع الأمة على امتناع اتصاف الرب- تعالى- بالعجز قديما، وحادثا.

فإن قيل: سلمنا الحصر؛ ولكن لم قلتم بامتناع كون العجز حادثا؟

قولكم: يلزم أن تكون ذات الباري- تعالى محلا للحوادث. إنما يلزم ذلك أن لو كان العجز صفة وجودية. وأما إذا كان صفة سلبية؛ فلا مانع من اتصاف الرب- تعالى- به بعد أن لم يكن متصفا به، بدليل أن الرب- تعالى-

---

(١) انظر: فيض القدير للمناوي (٢/٢٧٣) (٢/٣٢٩) وشرح السيوطي للنسائي (١/١٠٣) وأبجد العلوم للقنوجي (٢/٤٤٤).

موصوف في الأزل بكونه عالما بأن العالم سيوجد في وقت حدوثه، وأنه قادر على إيجاده في وقت حدوثه، ومريد له. وبعد حدوثه لم يبق متصفا بأنه عالم بأنه سيوجد، ولا قادر على إيجاده، ولا مريد لإيجاده.

سلمنا أنه صفة وجودية؛ ولكن ما المانع من كونه قديما؟ وما ذكرتموه فهو لازم عليكم في اتصاف الرب- تعالى- بالقدرة في الأزل، مع امتناع وجود الفعل في الأزل، وكما أنه لا يوصف الفاعل بالعجز عن الممتنع، لا يوصف بكونه قادرا على الممتنع. وإن قلتم بصحة اتصافه بالقدرة نظرا إلى إمكان الفعل فيما لا يزال، فجواز اتصافه بالعجز نظرا إلى إمكان الفعل فيما لا يزال.

والجواب:

أما السؤال الأول: وهو قولهم: إن العجز صفة سلبية؛ فلا يمتنع اتصاف الرب- تعالى- به بعد أن لم يكن: كما قرروه؛ فمندفع لثلاثة أوجه:

الأول: أنا إنما نفينا العجز بالتفسير المذكور وهو أن يكون صفة مضادة خاصة، والمضادات كلها وجودية على ما سيأتي.

الثاني: أن المفهوم من العجز لو كان سلبيا فإذا كان حادثا؛ فمفهومه يكون مسلوبا في الأزل، وسلب السلب إثبات فيكون أزليا، ويلزم من ذلك زواله بحدوث العجز، وزوال القديم الثابت، ممتنع كما يأتي.

الثالث: أن نقيض العجز لا عجز، فلو كان العجز أمرا عدميا؛ لكان لا عجز وجوديا. ولو كان وجوديا؛ لما اتصف به الممتنع؛ لكونه عدمه محضا.

فإن قيل: فهذا لازم عليكم في تعلق العلم: بالمعلوم، والقدرة بالمقدور، والإرادة: بالمراد؛ فإن المفهوم منه: إما وجود، أو عدم.

فإن كان وجودا: فقد زال بعد أن كان أزليا في الصورة المذكورة. وإن كان عدميا: فلا تعلق يكون وجوديا، لما ذكرتموه. فتعلق العلم بأن العالم

موجود حالة وجوده، متحقق لا محالة. وقد كان هذا التعلق مسلوبا أزلا؛ فيكون مفهومه وجوديا أزلا، وقد زال بالتعلق؛ فيكون الوجود الأزلي زائلا.

قلنا: أما التعلق؛ فهو عندنا نسبة، وإضافة، والنسب، والإضافات ثابتة لا في نفس الأمر؛ بل في حكم الوهم وتقديره، والثابت التقديري لا يمتنع زواله عندنا- وإن كان تقديره ثابتا أزلا- وإنما الممتنع: زوال الأزلي، إذا كان وجوده وثبوته متحققا في نفس الأمر.

وأما السؤال الثاني: فمندفع أيضا؛ لأن القدرة على ما تقدم معنى، من شأنه تأتي الإيجادية، لا ما يلازمه الإيجاد كما تقدم في الصفات؛ فلا يستدعي وجود القدرة في الأزل التمكن من المقدور؛ بل جاز أن ينتفي التمكن لمعارض القدرة بخلاف العجز، فإنا قد بينا: أنه معنى يلازمه امتناع الفعل الممكن على من قام به العجز: أما أنه يلازمه امتناع الفعل؛ فلأنه لو كان الفعل غير ممتنع عليه؛ لما عقل العجز عن فعل ما هو متمكن منه. وأما اشتراط إمكان الفعل في نفسه؛ فلأنه لو كان الفعل ممتنعا في نفسه؛ فلا يصح الاتصاف بالعجز عنه؛ كما ذكرناه من امتناع الاتصاف بالعجز عن الجمع بين الضدين؛ وإيجاد كل محال الوجود في نفسه، وفيه دقة؛ فليتأمل.

المسألة الحادية عشرة
في استحالة الكذب في كلام الله تعالى [(١)]

لا نعرف خلافا بين المعترفين بأن الله- تعالى- متكلم بكلام في استحالة الكذب في كلامه، وسواء كان الكلام هو القائم بالنفس أو الحروف، والأصوات على خلاف المذاهب، وإن اختلفت مآخذهم في الاستدلال.

وقد استدل المعتزلة على استحالة الكذب في كلام الرب- تعالى- بأن الكلام من فعله، والكذب قبيح لذاته، والله- تعالى- لا يفعل القبيح. وهو مبني على فاسد أصولهم: في أن القبح، والحسن ذاتي. وفي إيجابهم رعاية الصلاح، والأصلح، وسيأتي بطلانه.

وأما أصحابنا: فلهم في بيان استحالة الكذب على كلام الله- تعالى- القديم النفساني مسلكان: عقلي، وسمعي.

أما المسلك العقلي:

فهو أنا نقول: الصدق، والكذب في الخبر من الكلام النفساني القديم ليس لذاته ونفسه؛ بل بالنظر إلى ما يتعلق به من المخبر عنه.

فإن كان قد تعلق به على ما هو عليه؛ كان الخبر صادقا.

وإن كان الخبر على خلافه؛ كان الخبر كاذبا.

وعند ذلك: فلو تعلق خبر الرب- تعالى- القائم بنفسه بأمر ما على خلاف ما هو عليه لم يخل: إما أن يكون ذلك مع العلم به، أو لا مع العلم به.

لا جائز أن يقال لا مع العلم به: وإلا كان الرب- تعالى- جاهلا ببعض الأشياء؛ وهو ممتنع كما سبق في الصفات.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٩١/٥)، والقرطبي (٣٠١/٢) والفتح (٤٥٥/١٣)، والتعاريف (٢٢٨) والتعريفات(١٠٠٩، وغاية المرام (ص٣٢٩). وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص٤٣٧) والمواقف (٣٧٠/٣، ٣٥٥).

وإن كان ذلك مع العلم به: فمن كان عالما بالشيء يستحيل أن لا يقوم بنفسه الإخبار عنه على ما هو به؛ وهو معلوم بالضرورة.

وعند ذلك: فلو قام بنفسه الإخبار عنه على خلاف ما هو عليه حالة كونه عالما به ومخبرا عنه على ما هو عليه؛ لقام بنفس الخبر الصادق والكاذب، بالنظر إلى شيء واحد من وجهة واحدة؛ وذلك معلوم بطلانه بالضرورة.

فإن قيل: نحن نعلم بالضرورة من أنفسنا أننا حال ما نكون عالمين بالشيء يمكننا أن نخبر بالخبر الكاذب، ونعلم كوننا كاذبين، ولولا أننا عالمون بالشيء المخبر عنه؛ لما تصور علمنا بكوننا كاذبين.

قلنا: الخبر الذي نعلم من أنفسنا كوننا كاذبين فيه إنما هو الخبر اللساني. وأما الخبر النفساني؛ فلا نسلم صحة علمناه بكذبه حالة الحكم به.

غير إن من نظر إلى ما حققناه في مسألة الكلام(علم) ضعف هذا المسلك؛ فعليك بالالتفات إليه.

وأما المسلك السمعي:

فهو أنه قد ثبت صدق الرسول عليه السلام بالمعجزة القاطعة في دلالتها فيما هو رسول فيه على ما سنبينه في النبوات.

وقد نقل عنه بالخبر المتواتر أن كلام الله- تعالى- صدق، وأن الكذب عليه محال؛ فكان ذلك مقطوعا به.

وفيه نظر، إذ لقائل أن يقول: صحة السمع متوقفة على صدق الرسول، وصدق الرسول متوقف على استحالة الكذب على الله- تعالى- من حيث إن ظهور المعجزة على وفق تحدية بالرسالة نازلة مترلة التصديق من الله- تعالى- له في دعواه، فلو جاز الكذب على الله- تعالى-؛ لأمكن أن يكون كاذبا في تصديقه له، ولا يكون الرسول صادقا، فإذا توقف كل واحد منهما على

الآخر؛ كان دورا ممتنعا.

فإن قيل: إثبات الرسالة لا يتوقف على استحالة الكذب على الله- تعالى- ليكون دورا؛ فإنه لا يتوقف إثبات الرسالة على الإخبار بكونه رسولا حتى يدخله الصدق، أو الكذب؛ بل إظهار المعجزة على وفق تحديه يتزل مترلة الإنشاء، وإثبات الرسالة، وجعله رسولا في الحال. وذلك كقول القائل لغيره. وكلتك في أشغالي، واستنبتك في أموري، وذلك لا يستدعي تصديقا ولا تكذيبا.

قلنا: فلو ظهرت المعجزة على يد شخص لم يسبق منه التحدي؛ إذ هو جائز على أصول أصحابنا؛ لم تكن المعجزة دالة على نبوته، وإثبات رسالته إجماعا. ولو كان ظهور المعجزة على يده مترل مترلة الإنشاء لرسالته؛ لوجب أن يكون رسولا متبعا بعد ظهورها؛ وليس كذلك.

فإن قيل: إن الإنشاء مشروط بالتحدي؛ فهو بعيد بالنظر إلى حكم الإنشاءات؛ فإن من أنشأ أمرا، وأثبته ابتداء لغيره لا يتوقف على سابقة الدعوى به لمن أثبت ذلك له، وبتقدير أن يكون كذلك؛ ولكن غايته ثبوت رسالته بطريق الإنشاء، ولا يلزم منه أن يكون صادقا في كل ما يخبر به، دون دليل عقلي يدل على صدقه، فيما يخبر به، أو تصديق الله- تعالى- له في ذلك بالمعجزة، ولا دليل عقلي يدل على ذلك، وتصديق الله- تعالى- له لو توقف على صدق خبره؛ كان دورا؛ كما سبق.

غير إن التمسك بمثل هذا المسلك السمعي في بيان استحالة الكذب في الكلام اللساني، الدال على الكلام النفساني؛ صحيح؛ كما تقدم تقريره. والسؤال الوارد عليه ثم منقطع ههنا؛ فإن صدق الكلام اللساني، وإن توقف على صدق الرسول؛ فصدق الرسول غير متوقف على صدق الكلام اللساني؛ بل على الكلام النفساني؛ فامتنع الدور الممتنع فيه؛ والله أعلم.

النوع الخامس

في وحدانية الله تعالى

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول [١]

في تحقيق معنى الواحد، وأقسامه، ولواحقه وما هو التوحيد؟

أما حقيقة الواحد:

فقد قال بعض أئمتنا: إنه الشيء الذي لا يصح انقسامه.

وفيه نظر؛ فإن الواحد قد يطلق على ما هو قابل للقسمة باعتبار اختصاصه بصفات لا يشاركه فيها أحد: ومنه يقال: فلان واحد في عصره: أي لا نظير له، ولا شبيه له في صفاته.

وكذلك قد يطلق على آحاد الناس، أو الموجودات: أنه واحد، وإن كان صالحا للانقسام.

وقد يطلق على مبدأ الكثرة.

فإن أريد بالحد المذكور تحديد الواحد بالاعتبار الأول: فلا يخفى بطلانه.

وإن أريد به تحديد الواحد بالاعتبار الثاني: فهو باطل أيضا؛ فإنه لا معنى لقول القائل لا يصح انقسامه، إلا أنه لا تلحقه الكثرة؛ فتكون الكثرة مأخوذة في تعريف الواحد. والكثرة متوقفة في معرفتها على معرفة الواحد؛ لكونه مبدأ لها، وأي حد قيل في الكثرة كان الواحد مأخوذا فيه. وذلك كما يقال: الكثرة ما تعد بالواحد، وأنها المجتمعة من الآحاد وغير ذلك؛ فيكون دورا.

وفي معنى هذه العبارة قول بعض الأصحاب: الواحد هو الذي لا يصح تقدير رفع شيء منه مع إبقاء شيء منه، أو الذي لا يقال فيه شيء وشيء، إلا على طريق التكرار.

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (١/٥٨)،وأبجد العلوم (٢/٤٤٤)، ونوادر الأصول للحكيم (٣/٥٨) وجامع العلوم والحكم لابن رجب (١/٣٩٨).

والأقرب: أن معرفتنا للواحد الذي هو مبدأ الكثرة؛ غير نظرية. وأن كل ما يقال فيه إنما هو على سبيل التذكير، والتنبيه، لا على سبيل التحديد المشروط فيما سلف.

وعند هذا: فالواجب أن نعرف الواحد بذكر أقسامه، وعد مسبباته.

فنقول: مسمى الواحد: إما أن يكون غير منقسم، أو هو منقسم.

فإن كان غير منقسم: فإما أن يكون غير قابل للانقسام، أو هو قابل للانقسام

فإن كان غير قابل للانقسام: فهو الواحد بالعدد مطلقا: كالجوهر الفرد.

وإن كان قابلا للانقسام: فأجزاؤه: إما متشابهة، أو غير متشابهة.

فإن كان الأول: فيسمى الواحد بالاتصال، كالماء المتصل الأجزاء.

وإن كان الثاني: فيسمى الواحد بالتركيب: كالواحد من الحيوان، أو النبات.

وإما أن يكون منقسما بالفعل: فلابد وأن تشترك أعداده في معنى كلي بحيث يصح إطلاق اسم الواحد عليها باعتباره، إلا فلا معنى لإطلاق اسم الواحد عليها. وعلى حسب انقسام ذلك الكلي المشترك، يكون انقسام هذا الواحد.

فإن كان الكلي المشترك جنسا: قيل لما تحته من الأنواع إنها واحدة بالجنس: كالإنسان، والفرس بالنسبة إلى الحيوانات، غير أن ما كان واحدا بالجنس، فهو كثير بالنوع.

وإن كان الكلي المشترك نوعا: قيل للأعداد الداخلة تحته، إنها واحدة بالنوع: كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان.

وإن كان الكلي المشترك عرضا: قيل لما تحته من الأعداد، إنها واحدة

بالعرض. ومن لواحق هذه الأقسام:

المجانسة: وهي الاتحاد في الجنسية.

والمشاكلة: وهي الاتحاد في النوعية.

والمشابهة: وهي الاتحاد في الكيفية.

والمساواة: وهي الاتحاد في الكمية.

والموازاة: وهي الاتحاد في الوضع.

وعلى هذا: فما كان واحدا بالعدد، فقد اتفق أن يكون واحدا، بمعنى عدم النظير والشبيه على ما تقدم، والباري- تعالى- واحد بكلا الاعتبارين: أما أنه واحد بالعدد:

فعلى ما تقدم.

وأما أنه واحد بالاعتبار الثاني: فعلى ما سيأتي في الفصل الثاني.

فإن قيل: فما يقال له واحد، هل هو واحد لمعنى، أو لنفسه؟

قلنا: قد نقل عن بعض المتكلمين أنه واحد لمعنى، والذي ذهب إليه أئمتنا أن الواحد واحد لنفسه لا لمعنى، سقط أيضا واحدا، ويلزم أن يكون واحد المعنى؛ وهو تسلسل ممتنع.

ثم من صار إلى كون الواحد واحدا، لا لمعنى، فقد اختلفوا:

فذهب أبو هاشم: إلى أن معنى الواحد يرجع إلى صفة نفي، وأن حاصله يرجع إلى نفي ما عدا الموجود الفرد.

وذهب القاضي أبو بكر: إلى أن حاصله يرجع إلى صفة إثبات، هي صفة نفس غير معللة. ولعل الأشبه ما ذكره القاضي، وذلك لأنا إذا قلنا: إن معنى الواحد إنما هو سلب ما زاد على الموجود الفرد، فهو عبارة عن سلب الكثرة؛ فالواحد يكون عبارة عن سلب الكثرة؛ فيكون معناه عدما، الكثرة إنما هي مركبة من الآحاد. فإذا كان معنى كل واحد من الآحاد عدما،

فالكثرة المركبة من الآحاد تكون عدما. وإذا كانت الكثرة عدما؛ فسلبها يكون وجودا وسلبها هو مفهوم الواحد؛ فيكون مفهوم الواحد وجودا، ويلزم من ذلك أن لا تكون الكثرة عدما؛ بل وجودا؛ لتركبها من الوجودات؛ فالقول بأن مفهوم الواحد عدم ما عدا الموجود الفرد؛ يجر إلى كون الكثرة وجودا وعدما معا؛ وهو محال.

وهو من دقيق الكلام: فليفهم.

هذا ما يتعلق بتحقيق معنى الواحد.

وأما التوحيد:

فقد يطلق بالاشتراك على التفريق بين شيئين بعد سابقة اتصالهما وقد يطلق على الإتيان بالفعل الواحد منفردا.

وقد يطلق ويراد به اعتقاد الوحدانية لله- تعالى- وهذا هو المقصود من إطلاق لفظ التوحيد في عرف المتكلمين.

وربما أطلق على الإخبار عن التوحيد، وإن جهل اعتقاد المخبر به.

الفصل الثاني:
في امتناع وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر [(١)]

وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة.

المسلك الأول:

وهو ما ذكره الفلاسفة؛ وذلك أنهم قالوا: لو قدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته. فلا يخلو: إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه، أو باختلافهما من كل وجه، أو باتفاقهما من وجه دون وجه.

فإن كان الأول: فلا تعدد في مسمى واجب الوجود؛ إذ التعدد والتغاير دون مميز؛ محال.

وإن كان الثاني: فما اشتركا في وجوب الوجود.

وإن كان الثالث: فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وما به الاشتراك، إن لم يكن هو وجوب؛ الوجود فليسا بواجبين؛ بل أحدهما دون الآخر. وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: هو أن ما به الاشتراك من وجوب الوجود: إما أن يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق، أو لا يتم دونه.

فإن كان الأول: فهو محال. وإلا كان المعنى المطلق المشترك متحقق في الأعيان من غير مخصص؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: كان وجوب الوجود ممكنا؛ لافتقاره في تحققه إلى غيره فالموصوف به- وهو ما قيل بوجوب وجوده به- أولى أن يكون ممكنا.

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٢/٤٥)، ونهاية الإقدام ص٩٠ والجامع الصغير (١/١٩٢)، وفيض القدير (٥/١٥٧)، والتمهيد للباقلاني (ص٤٦، ١٥٢)والنجاة لابن سينا (ص٢٤٩) ودرء التعارض (٤/١٤٨).

الوجه الثاني: هو أن مسمى واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين: وهو وجوب الوجود المشترك، وما به الافتراق؛ فيكون مفتقرا في وجوده إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما ولهذا يتصور تعقل كل واحد من الأفراد مع الجهل بالمركب منها والمعلوم غير المجهول. وكل ما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده كان ممكنا، لا واجبا لذته؛ إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته، إلا ما لا يفتقر، في وجوده إلى غيره.

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته؛ فيكون محالا.

وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات الوحدانية إلى هذا المسلك أيضا.

وهو ضعيف إذ لقائل أن يقول:

وإن سلمنا الاتفاق بينهما من وجه، والافتراق من وجه، وأن ما به الاتفاق هو وجوب الوجود، ولكن لم قلتم بالامتناع؟ وما ذكرتموه في الوجه الأول- إنما يلزم أن لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا. وأما بتقدير أن يكون أمرا سلبيا، ومعنى عدميا، وهو عدم افتقار الوجود إلى علة خارجة فلا. فلم قلتم بكونه أمرا وجوديا؟

فلئن قلتم: الدليل على كونه وجوديا من ثلاثة أوجه:

الأول: أن وجوب الوجود تأكد الوجود، والوجود لا يكون متأكدا بالعدم.

الثاني: هو أن نقيض الوجوب لا وجوب، ولا وجوب عدم؛ فالوجوب وجود؛ ضرورة أن أحد النقيضين لابد وأن يكون وجودا.

وبيان أن لا وجوب عدم، صحة اتصاف العدم الممكن به، ولو كان وجودا؛ لما كان صفة للعدم المحض.

الثالث: هو أنه لو كان وجوب الوجود عدما في الخارج، لم يكن الشيء في الخارج موصوفا بكونه واجبا؛ وذلك يقتضي نفي واجب الوجود في الخارج؛ وهو محال.

فنقول: لا نسلم أن الوجوب تأكد الوجود؛ بل هو عبارة عن عدم افتقار الوجود إلى علة خارجة.

وقولكم: لا وجوب صفة العدم.

قلنا: فالجوب أيضا صفة للعدم الممتنع؛ فإنه يصدق عليه واجب العدم؛ فاتصاف العدم بلا وجوب، وإن دل على كونه عدميا؛ فاتصاف العدم بالوجوب، يدل على أن الوجوب عدمي.

وما ذكرتموه في الوجه الثالث؛ فبعيد عن التحقيق؛ فإنه إذا كان الوجوب عدما: وهو عدم الافتقار إلى العلة، فلا يمنع ذلك من وجود واجب في الخارج: وهو وجود شيء في الخارج متصف بصفة سلب، وهو أنه لا يفتقر في وجوده إلى علة.

ثم بيان كون الوجوب عدما هو أنه لو كان وجوب الوجود صفة وجودية: فإما أن تكون هي نفس ذات واجب الوجود، أو داخلة فيها، أو خارجة عنها.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لأن الذات الموصوفة بالوجود: قد تكون معلومة واتصافها بالوجوب مجهول، والمجهول غير المعلوم؛ وبهذا يبطل القسم الثاني.

كيف: وإنه يلزم منه أن تكون ذات واجب الوجود مركبة، وقد قلتم بإحالته.

وإن كان الثالث: فهو ممتنع لوجهين: استدلالا، وإلزاما.

أما الاستدلال: فهو أن وجوب الوجود: إما أن يكون واجبا، أو ممكنا.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لما كانت صفة مفتقرة إلى الذات.

وإن كان الثاني: فما وصف به. وقيل إنه واجب الوجود باعتباره أولى أن يكون ممكنا.

وأما الإلزام:

فهو أن مذهب الفلاسفة، أنه لا صفة وجودية تزيد على ذات الرب- تعالى- ولو كان وجوب الوجود صفة وجودية زائدة على ذات- الرب- تعالى-؛ لكان مناقضا لمذهبهم.

وربما قيل في بيان كونه وجوديا وجوها أخر باطلة، آثرنا الإعراض عن ذكرها. وعلى هذا: فقد بطل القول بالوجه الثاني؛ فإنه إذا كان حاصل الوجوب يرجع إلى صفة سلب؛ فلا يوجب ذلك التركيب في ذات واجب الوجود، وإلا لما وجد بسيط أصلا، فإنه ما من بسيط إلا ويتصف بسلب غيره عنه. وإن سلمنا أن وجوب الوجود وصف وجودي، ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم. وإن كان واجب الوجود واحدا من حيث أن مسمى واجب الوجوب مركب من الذات المتصفة بالوجوب، ومن الوجوب الذاتي. فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجوب؛ فهو العذر مع تعدده.

وربما قيل عليه أسئلة أخرى لم نذكرها؛ لضعفها، وسهولة التقصي عنها

المسلك الثاني:

وهو ما ذهب إليه الأستاذ أبو بكر، وجماعة من المعتزلة، وهو أن قالوا: الطريق إلى معرفة وجود الإله- تعالى- ليس إلا وجود الحادثات؛ لضرورة افتقارها إلى مرجع تنتهي إليه، وهي لا تدل على أكثر من واحد.

وهو ضعيف أيضا: لأن حاصله يرجع إلى الحكم بنفي المدلول، لانتفاء دليله؛ وهو باطل على ما سبق في تحقيق الدليل.

المسلك الثالث:

مسلك التمانع، وعليه اعتماد أكثر أئمتنا، وهو أن يقال: لو قدرنا

وجود إلهين متصفين بصفات الإلهية من العلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك مما سبق بيانه. وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جوهر في وقت معين، والآخر أراد تسكينه في ذلك الوقت فإما أن يحصل مرادهما معا، أو لا يحصل مرادهما معا. أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

فإن كان الأول: لزم حصول مراديهما، ويلزم من ذلك، اجتماع الحركة والسكون معا؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع لوجهين.

الأول: أنه يلزم مه أن يكون كل واحد منهما عاجزا، والعاجز لا يكون إلها.

الثاني: أنه يلزم منه أن يكون كل واحد منهما عاجزا بعجز: إما قديم، أو حادث، وكل واحد من الأمرين ممتنع؛ كما تقدم في بيان كونه الإله ليس بعاجز.

وإن كان الثالث: وهو حصول مراد أحدهما دون الآخر؛ فممتنع للوجهين المذكورين في القسم الذي قبله.

وهذه المحالات، إنما لزمت من القول بتعدد الآلهة؛ فيكون محالا.

وفيه نظر إذ لقائل أن يقول: ما ذكرتموه من الأقسام المحالة، إنما هو فرع تصور اختلاف الإلهين في الإرادة؛ وهو غير مسلم.

فلئن قلتم: دليل تصور ذلك من خمسة أوجه:

الأول: هو أنا لو قدرنا انفراد كل واحد صح تعلق إرادته بالحركة، أو السكون؛ فلو امتنع ذلك حالة الاجتماع؛ لانقلب الجائز مستحيلا؛ وهو ممتنع.

الثاني: هو أن صحة إرادة كل واحد من بالحركة، أو السكون حالة الانفراد أزلية؛ فوجب القول ببقاء هذه الصحة حالة الاجتماع؛ لأن الأزلي لا يزول.

الثالث: هو أن زوال الصحتين حالة الاجتماع إنما يتصور أن لو تنافيا، وإذا تنافيا؛ فلابد وأن تزول كل واحدة من الصحتين بالأخرى؛ وذلك محال؛ لأن المؤثر في عدم كل واحد من الصحتين إنما هو وجود الأخرى لا عدمها، ووجود العلة واجب عند حصول المعلول، فلو عدمت الصحتان معا؛ لحصلتا معا؛ وهو محال.

وهذا المحال إنما لزم من زوال الصحتين حالة الاجتماع؛ فكان محالا.

الرابع: هو أن صحة تعلق إرادة كل واحد منهما بالحركة، أو السكون حالة الانفراد ثابتة لنفس الإرادة وذاتها، فلو امتنع ذلك حالة الاجتماع؛ لزم منه قلب الحقيقة وإثبات نفس الإرادة مع انتفاء صفة نفسها؛ وهو محال.

الخامس: هو أنه لو امتنع حالة الاجتماع ما كان جائزا حالة الانفراد من صحة تعلق إرادة كل واحد منهما بالحركة، أو السكون لم يخل: إما أن يكون ذلك لنفس إرادة المريد، أو لنفس ذاته، أو لصفة أخرى من صفاته، وإما لذات القديم الآخر، أو لإرادته أو لصفة من صفاته.

لا جائز أن يقال بامتناع تعلق إرادة أحدهما بالحركة، أو السكون لذاته، ولا لنفس إرادته، ولا لصفة من صفاته؛ وإلا لما تصور أن يكون تعلقها بذلك حالة الانفراد؛ لتحقق المانع.

ولا جائز أن يقال: بأن الامتناع لذات القديم الآخر، ولا لإرادته، ولا لصفة من صفاته، فإن ثبوت حكم للذات لا يكون إلا بما هو مختص بالذات اختصاص قيامه بها لا بما هو خارج عنها.

ولهذا فإنه لا يصح أن تكون الذات عالمة بعلم قائم بغيرها؛ بل بها.

فلقائل أن يقول: ما ذكرتموه مندفع:

أما الوجه الأول: فلأنا لا نسلم أن ما أحلناه حالة الاجتماع هو ما كان جائزا في نفسه؛ فإن كان جائزا: إنما هو التعلق حالة الانفراد مشروطا

بحالة الانفراد، و لم يزل جائزا على هذا، الوجه والمحال حالة الاجتماع لم يزل محالا مشروطا بحالة الاجتماع، فلا الجائز انقلب محالا، ولا المحال انقلب جائزا؛ ولهذا فإنا لو قدرنا انفراد أحدهما صح منه إرادة حركة الجوهر بدلا عن إرادة سكونه، وكذلك بالعكس.

ومع هذا فقد أجمعنا على استحالة تعلق إرادته بالحركة، والسكون معا، ولو لم يكن للإحالة لما كان جائزا؛ فكذلك ما نحن فيه.

وأما عن الوجه الثاني فعنه جوابان.

الاول: لا نسلم امتناع زوال كل أزلي إلا أن يكون وجوديا، ولهذا فإن عدم العالم قبل وجوده أزلي، ويزول بحدوث العالم، فلم قلتم بأن صحة التعلق وجودية؟ وبيان أنها غير وجودية أن معنى الصحة يرجع إلى الإمكان، والإمكان عدمي، على ما سبق في مسألة الرؤية.

الثاني: وإن سلمنا أن صحة التعلق وجودية أزلية؛ ولكن لا نسلم أن ما كان جائزا زائل؛ إذ الجائز إنما هو صحة التعلق مشروطا بحالة الانفراد؛ وهو غير زائل على ما تقدم.

وأما الوجه الثالث: فهو منقوض بامتناع صحة تعلق إرادة الإله المنفرد بالحركة، والسكون معا، وإن كان تعلق إرادته بكل واحد منهما على البدل جائزا. وبه يندفع ما ذكرتموه من الوجه الرابع، والخامس.

وعلى هذا فموقع السؤال المذكور صعب جدا. وعسى أن يكون عند غيري جوابه.

وقد ترد أسئلة أخر. يقرب الانفصال عنها، وهي أن يقال في تقرير منع الاختلاف بينهما في الإرادة. وهو أن ما يريده الإله: إما أن يكون أولى من عدم إرادته، أو أن عدم الإرادة أولى، أو أنه لا أولوية لأحدهما.

فإن كان عدم الإرادة أولى من الإرادة، فالإرادة تكون ممتنعة، وإلا

كانت الإرادة عبثا. وإن كان لا أولوية؛ فليست الإرادة أولى من عدمها، وإلا كان ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح؛ وهو محال. فلم يبق إلا أن تكون الإرادة لما هو الأولى. والأولى من كل شيء، لا يكون إلا في أحد طرفيه؛ فتعين تعلق إرادهما به.

سلمنا عدم اشتراط الأولى؛ ولكن لكل واحد من الإلهين. لابد وأن يكون عالما بعواقب الأمور، وما يقع وما لا يقع، والمعلوم الواقع من كل شيء ليس إلا أحد طرفيه، وتعلق الإرادة بخلاف المعلوم محال؛ فكان متعلق الإرادة واحدا.

سلمنا جواز فرض اختلاف إرادتيهما؛ ولكن ما ذكرتموه من المحالات، إنما يلزم من وقوع الاختلاف، ولا من جواز الاختلاف، فلم قلتم بوقوع الاختلاف؟

سلمنا لزوم المحال من جواز فرض الاختلاف؛ ولكنه منتقض بتعلق القدرة بالمقدور؛ وذلك أنه لو انفرد أحدهما، كان قادرا على إيجاد الحركة، ولو انفرد الآخر كان قادرا على السكون، ولو اجتمعا تعذر على كل واحد منهما ما كان قادرا عليه حالة الانفراد.

والجواب:

أما السؤال الأول: فإنما يلزم أن لو لزم رعاية الغرض، والمقصود في أفعال الله- تعالى- وهو ممتنع على ما سيأتي.

وأما الثاني: فإنما يلزم أيضا أن لو كان تعلق العلم بالواقع مجردا عن كونه مرادا حتى تكون الإرادة تابعة للعلم؛ وهو ممنوع؛ بل تعلق العلم بالواقع إنما يكون مشروطا بكونه مرادا.

وعلى هذا فيكون تعلق العلم بالواقع تبعا للإرادة، لا أن الإرادة تكون تابعة للعلم.

وأما الثالث: فمندفع، فإنه إذا سلم جواز الاختلاف؛ فالجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه المحال، والمحال لازم من فرض الوقوع؛ فالقول بفرض وجود إلهين على وجه يلزمه فرض المحال، يوجب كونه محالا.

وأما النقض بالقدرة: فمندفع، فإن كان ما ذكرناه في استحالة وجود إلهين من جهة تعلق إرادتيهما بمرادين متقابلين فمطرد في تعلق قدريتهما بمقدورين متقابلين.

المسلك الرابع:

أنا لو قدرنا وجود إلهين، فإما أن يتفقا من كل وجه، أو يفترقا من كل وجه، أو يتفقا من وجه ويفترقا من وجه.

لا جائز أن يقال بالأول، والثاني: لما تقدم في المسلك الذي قبله.

وإن كان الثالث: فلابد وأن يكون بين ما به الاشتراك والافتراق ملازمة في كل واحد منهما، وإلا لجاز افتراقهما وخرج كل واحد منهما عن حقيقته.

وعند ذلك: فإما أن يكون ما به الاشتراك مستلزما لما به الافتراق، أو ما به الافتراق مستلزما لما به الاشتراك، أو أن كل واحد منهما مستلزم للآخر.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان ما به الاشتراك مستلزما في كل واحد منهما ما وقع به الافتراق بينهما؛ ضرورة اتحاد المستلزم ويلزم من ذلك امتناع وقوع الافتراق؛ وهو خلاف الفرض.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا فالأمران اللذان بهما الاختلاف:

إما أن يستقل كل واحد منهما باستلزام المعنى المتحد، أو أحدهما دون الآخر، أو أنه لا استقلال لكل واحد منهما، دون الآخر.

فإن كان الأول: فلا معنى لكون كل واحد مستقلا بالاستلزام إلا أنه

مستلزم له وحده دون غيره، وفي استقلال كل واحد منهما؛ بطلان استقلال كل واحد منهما؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فما به الافتراق في الآخر لا ملازمة بينه، وبين ما به الاتحاد فيه، وهو ممتنع كما سبق.

وإن كان الثالث: فما به الاتحاد في كل واحد من الإلهين يتوقف تحققه فيه على اجتماع ما به الافتراق بين الإلهين فيه، وإلا فلا تحقق له فيه؛ لعدم استقلال أحد المختلفين بالاستلزام، ويلزم من ذلك عدم الافتراق بينهما؛ وهو خلاف الفرض.

وأما إن قيل بالقسم الثالث: وهو الاستلزام من الجانبين؛ فهو محال لما سبق في القسمين الأولين؛ إذ هو مركب منهما.

واعلم أن هذا المسلك وإن دق النظر فيه، وحسن تحريره؛ فإنما يلزم أن لو كان ما به الاتفاق، والافتراق في الإلهين وجوديا، وبتقدير أن يكون ما به الافتراق وجوديا، وهما مفترقان به لذاتيهما، وما به الاتفاق سلبي: وهو عدم الافتقار إلى العلة كما سبق في المسلك الأول تقريره؛ فهو غير لازم، وإلا لما تصور وجود مختلفين أصلا؛ ضرورة أنهما لابد من اتفاقهما في سلب غيرهما عنهما؛ وهو محال مخالف للعقل والحس.

ثم وإن سلمنا أن ما به الاتفاق أمر وجودي، غير أنه يلزم مما قيل من البرهان أن لا توجد الأنواع المختلفة بذواتها، المتفقة بأمور ثبوتية عامة لها؛ وذلك كالسواد، والبياض إذ هما وجوديان، وهما مختلفان لذاتيهما، ومتفقان باللونية، وكذلك الإنسان، والفرس، وسائر الأنواع، وما لزم من القول به أمر محال؛ فيكون لا محالة فاسدا في نفسه من جهة الجملة، وإن لم يكن فساده مفصلا.

المسلك الخامس:

لو قدرنا وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر فهما مثلان؛ لاشتراكهما في أخص صفة نفس أحدهما.

وعند ذلك: فلو قدرنا جوهرا حدث: فإما أن يستند في حدوثه إلى أحدهما دون الآخر، أو إليهما، أو لا إليهما.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ ليس إضافته إلى ما أضيف إليه أولى من الآخر لتماثلهما.

ولا جائز أن يقال بالثاني: لأنه لا يخلو: إما أن يكون كل واحد مستقلا بإيجاده، أو لا استقلال لأحدهما دون الآخر.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لما سبق في المسلك الذي قبله.

وإن كان الثاني: فهو مقدور واحد بين قادرين؛ وهو محال؛ لأن إحداث كل واحد منهما له إنما هو بالقدرة، والإرادة كما يأتي لا بالذات.

وعند ذلك: فإما أن يقصد كل واحد منهما إيجاد الكل، أو البعض، أو بعض الإيجاد، فإن قصد كل واحد منهما إيجاد الكل؛ فهو محال؛ لتعذر استقلاله به كما وقع به الفرض. فإن قصد إيجاد بعض المقدور؛ فلا بعض له على ما وقع به الفرض، وإن قصد بعض الإيجاد؛ فهو متعذر؛ لتعذر وقوع بعض الإيجاد بقصده.

وإن لم يستند إليهما، ولا إلى أحدهما: فإما أن يحدث بنفسه، أو بمحدث آخر.

لا جائز أن يقال بالأول؛ لما سبق في مسألة إثبات واجب الوجود.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا فذلك المحدث: إما إله آخر، أو غير إله.

فإن كان إلها: فالكلام فيه كما تقدم في القسم الأول.

وإن لم يكن إلها: فسنبين أنه لا خالق غير الإله تعالى.

كيف وأن الكلام مفروض فيما لو لم يحدث غير ذلك الجوهر، ويلزم من ذلك امتناع الحدوث؛ وهو محال.

وهذه المحالات إنما لزمت من فرض وجود إلهين؛ فهو محال.

ولقائل أن يقول:

لا نسلم أنه يلزم من اشتراك الإلهين في صفات الإلهية تماثلهما؛ لجواز أن يختلط بذاتيهما، وهما مشتركان فيما فرض من اللوازم العامة لهما.

وعند ذلك فلا يمتنع إسناد الحدوث إلى أحدهما دون الآخر؛ إذ لا تماثل حتى يقال لا أولوية.

ولا خفاء بأن بيان التماثل مما لا سبيل إليه.

ثم وإن سلمنا التماثل. غير أن الحدوث غير مستند إلى ذات الإله، وطبعه؛ بل إلى القدرة والاختيار.

وعند ذلك: فلا يمتنع قصد أحدهما لتخصيصه، دون الآخر.

وإن تمسك المعتزلة بهذا المسلك؛ فقد ناقضوا أصلهم في القول بامتناع اختصاص أحد المتماثلين بحكم لا وجود له في الآخر؛ حيث زعموا: أن الإرادة القائمة لا في محل؛ مماثلة للإرادة القائمة في محل مع اختلافهما في حكم افتقار إحداهما إلى المحل دون الأخرى.

وكذلك حكموا بتماثل العلم والجهل، مع افتراقهما في صفتيهما، وبتماثل الأعراض التي لا بقاء لها مع اختلافها باختصاص كل واحد منها بزمن لا يوجد فيما قبله ولا بعده، إلى غير ذلك.

وناقضوا أصلهم أيضا: في امتناع مقدور واحد بين قادرين. حيث قالوا بجواز تولد فعل واحد من اعتمادين صادرين عن قادرين، ويلزم أن يكون فعلا لكل واحد منهما.

المسلك السادس:

أنا لو فرضنا وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر، ولم ينفصل أحدهما عن الآخر بزمان، ولا مكان، ولا بصفة من الصفات، ولا بعلم يميز أحدهما عن الآخر بصدور الفعل؛ فإنه ما من فعل إلا ويجوز صدوره من كل واحد منهما. وكل موجودين لا يمكن التوصل إلى

تمييز أحدهما عن الآخر؛ فالعلم بهما يكون ممتنعا.

وهذه الطريقة مما اعتمد عليها حذاق المعتزلة، وبعض أصحابنا؛ وهي بعيدة عن التحصيل؛ فإنه وإن قدر عدم امتياز أحدهما عن الآخر بالصفات الزائدة على ذاتيهما؛ فلا يمتنع التمايز بالنظر إلى ذاتيهما، ويكون الاختلاف بينهما لذاتيهما. وإن اشتركا في الصفات العامة لهما.

ثم وإن سلم امتناع التوصل إلى التمييز بالدليل؛ فلا يلزم امتناع العلم بالتمييز؛ لجواز خلق العلم الضروري بذلك. وإن سلمنا امتناع العلم بذلك مطلقا؛ ولكن لا يلزم من امتناع العلم بتمييز أحدهما عن الآخر، امتناع وجودهما في نفس الأمر؛ فإن انتفاء العلم بالشيء لا يدل على عدمه في نفسه.

المسلك السابع:

لو قدر وجود إلهين لم يخل: إما أن يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة عليه، أو لا يقدر على ذلك، أو يقدر أحدهما دون الثاني.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ الدال على الصانع إنما هو صنعه، ولا يتصور وجود صنع يعلم اختصاصه بأحدهما.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا فهما عاجزان، والعاجز لا يكون إلها كما تقدم.

فلم يبق إلا الثالث: وهو أن يكون أحدهما قادرا، والآخر عاجزا. والعاجز ليس بإله، والقادر هو الإله، فلا تعدد في الآلهة.

وهذا المسلك أيضا مما اعتمد عليه بعض أصحابنا والمعتزلة، وهو ضعيف أيضا فإنا إذا فرضنا وجود إلهين، وقدرنا استحالة قدرة كل واحد منهما على نصب دلالة عليه تخصه- بما سبق تقريره في القسم الأول- فلا يكون كل واحد منهما عاجزا مع فرض استحالة المقدور عليه. ولهذا فإن الإله لا يوصف بكونه عاجزا عن الجمع بين الضدين، وإيجاد المحالات.

وعلى هذا فلا يلزم مما ذكروه خروج كل واحد منهما عن الإلهية.

وإن شئت قلت: إما أن يكون نصب الدلالة الخاصة بكل واحد منهما ممكنة، أو غير ممكنة.

فإن كانت ممكنة: فقد بطل ما ذكروه في تقرير القسم الأول.

وإن لم تكن ممكنة: فلا يكون الإله موصوفا بالعجز عن إيجاد ما ليس بممكن كما تقرر. وبه إبطال ما قيل في القسم الثاني.

وربما انفردت المعتزلة بمسلك آخر بناء على أصلهم في أن الله- تعالى- مريد بإرادة حادثة لا في محل.

قالوا: فلو قدرنا وجود إلهين، فالإرادة الحادثة لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

وعند ذلك: فيلزم أن يكون كل واحد منهما مريدا بتلك الإرادة، ويلزم من ذلك أن تكون العلة الواحدة موجبة لحكمين في محلين؛ وهو محال، ولهذا يمتنع أن يكون العلم الواحد موجبا لعالميتين في محلين مختلفين. وبطلان هذا المسلك أظهر من حيث أنهم بنوه على كون الإله تعالى مريدا بإرادة حادثة لا في محل، وقد سبق بطلانه.

ثم وإن سلم ذلك؛ ولكن لم قالوا: بامتناع إيجاب العلة لحكمين في محلين؟ وما ذكروه من الاستشهاد بالعلم فلو قال قائل: إنما امتنع عليه ذلك لاشتراط قيامه بمحل الحكم، وامتناع قيامه بمحلين بخلاف الإرادة؛ لم يجد إلى دفعه سبيلا.

حتى أنه قيل بجواز وجود علم لا في محل كما قيل في الإرادة؛ لما كان ذلك عليه ممتنعا.

وإن سلمنا دلالة ما ذكروه على امتناع إيجاب العلة لحكمين في محلين، غير أنه ينتقض على أصولهم بالفناء المضاد للجوهر؛ فإنه مخلوق لا في محل على أصلهم. ومع ذلك يوجب كون كل جوهر فانيا مع عدم اختصاصه بواحد من الجواهر.

وعلى هذا فإذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير يقينية.

فالأقرب في الدلالة. إنما هو الدلالة السمعية على ما ذهب إليه حذاق المعتزلة. وذلك قوله- تعالى-: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ووجه الاحتجاج به. أنه أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الآلهة ولا فساد، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

فإن قيل: وإن سلمنا أن لله- تعالى- كلاما على ما أثبتموه في الصفات ولكن لا نسلم أن خبره يجب أن يكون صدقا. ولا سيما على أصلكم؛ حيث قلتم إن الكذب غير قبيح لعينه، وذاته. وإذا لم يكن قبيحا لعينه؛ فما المانع منه وبتقدير عام الصدق؛ فلا ملازمة بين الآلهة والفساد.

سلمنا أن كلام الله النفساني يجب أن يكون الخبر منه صادقا؛ ولكن ما ذكرتموه دليلا، ليس من الكلام النفساني في شيء.

فلئن قلتم: إلا أنه من الكلام الدال على الكلام النفساني، فغير مسلم ولابد من إثباته.

سلمنا أنه من الكلام الدال على الكلام القديم النفساني؛ ولكن لا نسلم أنه يجب أن يكون الخبر منه صدقا، وإن كان مدلوله صادقا.

سلمنا أنه صادق؛ لكنه أخبر عن لزوم الفساد عن وجود الآلهة بتقدير أن يكونوا أصناما كما كان معتقد الجاهلية أم لا؟ الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

ويدل عليه قوله- تعالى- في صدر الآية ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوٓا۟ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنبياء: ٢١]: أي أصناما.

وعند ذلك: فلا يلزم من لزوم الفساد بتقدير أن تكون الآلهة أصناما لزوم الفساد من كل آلهة سلمنا لزوم الفساد من مطلق الآلهة؛ ولكن بتقدير

الاختلاف، أو لا بتقدير الاختلاف. الأول: مسلم. والثاني: ممنوع. ولهذا فإنا لو قدرنا تعدد الآلهة من غير اختلاف، لم يكن الفساد لازما، وغاية ما يلزم من انتفاء الفساد، انتفاء الآلهة المختلفة. ولا يلزم منه انتفاء الآلهة مطلقا، بتقدير أن تكون متفقة.

سلمنا لزوم الفساد مطلقا؛ ولكن حالا، أو مآلا؟ الأول: ممنوع، والثاني مسلم.

ولهذا فإنه لو قال القائل: لو جاء زيد لجاء عمرو؛ فإنه لا يدل على تعقب مجيء عمرو لمجيء زيد، فإن حرف لو ليس للتعقيب، بخلاف الفاء.

وعلى هذا: فلم قلتم بانتفاء الفساد مآلا؟

سلمنا لزوم الفساد حالا، ولكن من وجود آلهة هي في السماء والأرض، أو مطلقا؟ الأول: مسلم. والثاني: ممنوع. ويدل عليه قوله- تعالى- ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ ﴾ [الأنبياء: ٢٢]: أي في السماء والأرض. كما قاله أهل التفسير.

وعند ذلك: فلا يلزم من انتفاء الآلهة في السماء والأرض، انتفاء آلهة ليست في السماء، ولا في الأرض.

سلمنا لزوم الفساد عند وجود آلهة غير الله- تعالى- مطلقا؛ ولكن يحتمل أن يكون الفساد لازما عند وجود آلهة غير الله- تعالى- لوجودهم فقط. ويحتمل أن يكون ذلك لاجتماعهم مع الله- تعالى- فبالتقدير الأول: يلزم من نفي الفساد نفي آلهة غير الله- تعالى- وبالتقدير الثاني: يلزم نفي الاجتماع. وكما أن نفي الاجتماع يتحقق بنفي آلهة غير الله؛ فيتحقق بنفي الإله، ووجود ما سواه من الآلهة، وليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر؛ فلابد لكم من دليل اليقين.

سلمنا لزوم الفساد لخصوص وجود آلهة غير الله- تعالى- ولكن لم قلتم

بعدم الفساد؟ وذلك لأن فساد الشيء قد يكون بفساد تركيبه ووضعه، واختلال مقصوده.

وعند ذلك: فمن الجائز أن يكون تركيب السماء والأرض ووضعهما فاسدا بالنظر إلى تركيب آخر، ووضع آخر في علم الله- تعالى- وإن كنا نظن عدم الفساد فيهما.

سلمنا أنها غير فاسدة؛ ولكن إنما يلزم من عدم الفساد، انتفاء ما جعل ملزوما للفساد؛ وذلك هو وجود آلهة. ولا يلزم من انتفاء آلهة. أن لا يكون ثم إله آخر مع الله تعالى- كيف وإن مفهوم الآية يدل على وجود إله آخر مع الله- تعالى- حيث خصص الآلهة بدلالة على انتفائها، ولو كان الإله الثاني مساويا للآلهة في الحكم؛ لما كان التخصيص مفيدا.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انتفاء الشركة في الإلهية مطلقا. غير أنه معارض بما يدل على وجود آلهة.

وبيانه: أنا قد صادفنا في العالم خيرا، وشرا، وكل واحد منهما يدل على مريد له، ومريد الخير لا يكون مريدا للشر، ومريدا الشر لا يكون مريدا للخير، واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدين.

والجواب:

أما السؤال الأول: فمندفع، لما سبق في مسألة امتناع الكذب على الله- تعالى.

وقولهم: لم قلتم إن ما ذكرتموه من الكلام هو الدال على كلام الله- تعالى- النفساني؟

قلنا: لأنه قد علم بالتواتر القاطع في كل عصر إلى وقتنا هذا عن النبي- عليه السلام- المصدق بالمعجزة القاطعة- على ما سيأتي في النبوات- إخباره عن القرآن الوارد على لسانه أنه كلام الله، والأمة من المسلمين قاطبة مجمعة

عليه، وأن هذه الآية منه، وكلام الله: إما كلامه القائم بنفسه، أو الدال على كلامه القائم بنفسه، وليست هذه الآية من الكلام النفساني؛ فكانت من الكلام الدال على ما في النفس.

قولهم: لم قلتم إنه يجب أن يكون صادقا؟

قلنا: لما سلف أيضا.

قولهم: أخبر عن الفساد بتقدير أن تكون الآلهة أصناما أم لا؟

قلنا: الآية أخبرت عن لزوم الفساد بتقدير أن يكون فيهما آلهة مطلقا فبتقدير كون الآلهة أصناما إضمار في اللفظ ما ليس فيه؛ وهو ممتنع من غير دليل.

نعم غايته أن الآية وردت بسبب اتخاذ الأصنام آلهة. غير أن الاعتماد على دلالة اللفظ الوارد لا على خصوص السبب.

كيف وأنه يمتنع الحمل على الآلهة بتقدير أن يكونوا أصناما، فإنه أخبر عن لزوم فساد السماء والأرض بهم، وذلك غير لازم من وجود آلهة يكونون أصناما.

قولهم: الفساد لازم بتقدير الاختلاف، أو لا بتقدير الاختلاف.

قلنا: الآية مخبرة عن لزوم الفساد بتقدير وجود آلهة فيهما مطلقا؛ فيجب اعتقاد ملازمة الفساد بتقدير وجود الآلهة مطلقا. ثم الاختلاف: إما أن يتوقف عليه الفساد، أو لا يتوقف. فإن توقف عليه الفساد؛ فيجب اعتقاد ملازمة الاختلاف لوجود الآلهة مطلقا. حذرا من تعطيل دلالة اللفظ.

وإن لم يتوقف عليه الفساد؛ فالسؤال مندفع من أصله.

قولهم: الفساد لازم حالا، أو مآلا.

قلنا: الآية إنما وردت تقريعا لمن اعتقد إلها غير الله- تعالى- واحتجاجا على إبطال معتقده باتفاق الأمة، وأهل التفسير؛ فلو كان الفساد لازما مآلا،

لا حالا؛ لم يكن التقريع والاحتجاج على إبطال ما اعتقدوه صحيحا؛ إذ كان للمحتج عليه أن يقول: فالفساد لازم مآلا، لا حالا.

قولهم: الفساد لازم من وجود آلهة في السماء، والأرض.

قلنا: الآية إنما وردت لبيان امتناع وجود آلهة غير الله- تعالى- تقريعا لمعتقد ذلك كما سبق.

وإنما يتم التقريع والدلالة أن لو حمل ذلك على الآلهة مطلقا غير أنه أضاف الآلهة إلى السماء والأرض نظرا إلى اعتقاد الجاهلية لذلك، كما قال الله- تعالى- ﴿ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ﴾ [النحل: ٢٧] وليس المراد بذلك تثبيت الشركاء؛ بل ذكر ذلك نظرا إلى اعتقاد المخاطب. وكذلك قوله عليه السلام للجارية الخرساء: أين الله؟ على ما سبق تحقيقه في مسألة إبطال الجهة، ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ فإنه يشعر بجواز أن يكون الله- تعالى- في السماء، والأرض.

ولهذا فإنه لو قال القائل: لو كان في البلد عالم غير زيد لكان أصلح؛ فإنه يشعر بكون زيد عالما، وبجواز كونه في البلد. ولو لم يكن زيد عالما، ولا جائز الوجود في البلد، لم يكن الكلام صحيحا، ولا من لغة العرب- ولا يخفي امتناع كون الرب تعالى- في السماء والأرض- على ما سبق- غير أنه ذكر ذلك نظرا إلى اعتقاد المخاطبين لا غير.

قولهم: يحتمل أن يكون الفساد لازما من اجتماع آلهة غير الله- تعالى- مع الله- كما قرروه.

قلنا: الآية ظاهرة في الإخبار عن لزوم الفساد، من تقدير آلهة غير الله- فإضافة الفساد إلى الجمعية مع الله- تعالى- تقدير زيادة على ما أضيف الفساد إليه، من غير دليل؛ فيمتنع.

قولهم: لم قلتم بعدم الفساد؟

قلنا: عنه أجوبة ثلاثة:

الأول: أن المراد من قوله- تعالى ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾ أي لخربتا على ما ذكره أهل التفسير، وخراب السماء والأرض على ما هو المتبادر إلى الفهم من لفظ الخراب، وهو انحلال التركيب، وانفصال أجزاء التأليف، واختلال الأحوال.

ولا يخفى أن السماء، والأرض، وما هما عليه من التأليف والتركيب، غير منحل ولا مضطرب، وما هو عليه من الأحوال من سير الكواكب والأفلاك، وشرق النيرات، وغروبها، وصعودها، وهبوطها، ولزوم الفصول لها في أوقاتها، وجميع ما يلازمها من الآثار العلوية والسفلية، فعلى غاية الاعتدال، وحسن النظام في نظر كل عاقل متبحر، حتى أنه لو أراد مريد تقرير حالة للسماء والأرض في أكمل مما هي عليه؛ لقد كلف نفسه شططا. والاحتجاج إنما يكون بما هو مفهوم، لا بما هو غير مفهوم.

الثاني: أن الآية على ما سبق- إنما وردت لتقريع من اعتقد آلهة غير الله- تعالى- فلو كان الفساد حاصلا؛ لكان ذلك تقريرا، لا تقريعا.

الثالث: أن حرف لو في اللغة مشعر بامتناع الشيء، لامتناع غيره. لا بوجود الشيء لوجود غيره، وفي القول بتحقيق الفساد قلب الواجب.

قولهم: لا يلزم من ذلك انتفاء الشريك الواحد، وإن لزم منه انتفاء الشركاء.

قلنا: الآية حجة في انتفاء آلهة غير الله-تعالى- بلفظها وهي حجة في نفي الشريك الواحد بالنظر إلى معناها؛ لأن انتفاء الآلهة، إنما كان لازما من انتفاء لازمه، وهو الفساد اللازم من الاختلاف بينهم، فالواحد منهم لو قدر منفردا عنهم مع الله- تعالى، لكان من جملة المخالفين؛ فيكون الفساد لازما له أيضا، ويلزم انتفاؤه من انتفاء لازمه.

قولهم: الآية تدل على وجود إله غير الله- تعالى- نظرا إلى المفهوم.

قلنا: لا نسلم أن المفهوم حجة. وإن سلمنا أنه حجة، فلا يقع في

معارضة معنى المنطوق.

وما ذكروه من المعارضة بالمعنى عنه جوابان:

الأول: أن الاستدلال على وجود الإله، إنما هو مستند إلى حدوث الجائزات، وافتقارها إلى المرجح من حيث هي جائزة، ولا اختلاف بينها فيه، والفاعل لها إنما يزيدها من جهة حدوثها ووجودها، والوجود من حيث هو وجود، ليس بشر حتى يمتنع صدوره عن مريد الخير؛ بل الشر إما عدم ذات، أو كمال ذات، كما يقول الفلاسفة. أو عبارة عن مخالفة الأعراض، كما بقولة المتكلم، وليس ذلك من باب الإحداث، والإيجاد في شيء؛ فلا يكون مراد الوجود، والحدوث.

الثاني: أنا لو قدرنا أن ذلك مما يصح قصده، وإرادته؛ ولكن لا نسلم امتناع إسناده إلى مريد الخير، وإنما يمتنع ذلك على فاسد أصول القائلين بالصلاح، والأصلح، وتحسين العقل، وتقبيحه للأشياء في ذواتها، وسيأتي وجه إبطاله، والله أعلم.

النوع السادس
في أفعال الله تعالى

ويشتمل على ثلاثة أصول

الأول: في التعديل، والتجوير.

والثاني: في أنه لا خالق إلا الله تعالى.

والثالث: في أنه لا مخصص للجائزات إلا الله- تعالى-.

الأصل الأول

في التعديل، والتجوير

ويشتمل على ثلاث عشرة مسألة:

الأولى: في التحسين، والتقبيح.

الثانية: أنه لا حكم قبل ورود السمع.

الثالثة: في أنه لا يجب رعاية الغرض في أفعال الله- تعالى- وأنه لا يجب عليه شيء أصلا.

الرابعة: في الآلام، وأحكامها.

الخامسة: في تكليف ما لا يطاق.

السادسة: في معنى النعمة، وأنه هل لله على الكافر نعمة أم لا؟

السابعة: في معنى الهداية، والإضلال.

الثامنة: في معنى الختم، والطبع، وغيره.

التاسعة: في معنى اللطف، وحكمه.

العاشرة: في معنى التوفيق، والخذلان، والعصمة.

الحادية عشرة: في الآجال.

الثانية عشرة: في الأرزاق.

الثالثة عشرة: في الأسعار.

المسألة الأولى

في التحسين، والتقبيح [(١)]

ذهبت المعتزلة، والكرامية، والخوارج، والبراهمة، والثنوية، والتناسخية، وغيرهم: إلى أن الأفعال منقسمة في أنفسها: إلى حسنة، وقبيحة، غير أن منها ما يعرف بضرورة العقل: كحسن الإيمان، وقبح الكفران، والكذب الذي لا غرض فيه.

ومنها ما يدرك بنظر العقل: كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع.

ومنها ما يدرك بالسمع: كحسن العبادات، وقبح ترك الواجبات الشرعية عند المعترف بها.

ثم اختلفوا المعتزلة:

فذهب الأوائل منهم: إلى أن الحسن، والقبح غير مختص بصفة موجبة لتحسينه، وتقبيحه.

وذهب الجبائي، ومن تابعه: إلى أن الحسن، والقبيح مختصان بصفة موجبة لتحسينهما، وتقبيحهما.

وذهب بعض المعتزلة: إلى الفرق فقال: القبح متميز بصفة موجبة لتقبيحه بخلاف الحسن.

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي (١/ ١٢٧، ١٦٥، ١٧١، ١٩٠، ٢٢٤)، (٢/٣٣)، (٣/ ١٣٣، ١٣٥، ١٥٧)، (٤/١١١). وتفسير القرطبي (١٠/٣١٠)، (١٦/٥٧) وتفسير ابن كثير (٢/٢٥٥). وفتح الباري (١/٥١٤)، (١٣/ ٢٠٨)، ولسان الميزان (٥/٣١٧)، ونيل الأوطار (٤/١٥٩)، وللطوفي رسالة في ذلك سماها رد القول القبيح في التحسين والتقبيح، والصواعق المرسلة (٣/١١٧٥)، (٤/١٤٩٣)، وغاية المرام (ص٢١٣، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٣٩، ٣٢٠)، والفصل في الملل والنحل (٣/ ٤١)، منهاج السنة (٣/١٧٧)، والنبوات (ص٥٣، ١٠٤)، والغنية في أصول الدين (ص١٣٦)، وإيثار الحق (ص٢٢٨، ٢٦٥).

وعلى هذا تفرع الخلاف بينهم في أمرين:

الأول: أن الضرر المحض الذي يصدر عن الصبيان، والبهائم.هل يوصف بكونه قبيحا، أم لا؟ وكذلك الكذب الصادر من الصبيان إذا عرى عن النفع. هل يوصف بكونه قبيحا، أم لا؟ فمن مال إلى مذهب الأوائل منهم: حكم بنفي التقبيح. ومن مال إلى مذهب الجبائي؛ حكم بالتقبيح.

الثاني: الاختلاف في العبارات الحدية الدالة على معنى الحسن والقبيح، فمن قال إن الحسن والقبيح غير مختص بصفة موجبة للتحسين، والتقبيح.

قال في حد الحسن: هو الفعل الذي لا يستحق فاعله الذم عليه، والمراد من الذم: الإخبار المنبئ عن نقص حال المخبر عنه مع القصد لذلك. ولولا القصد لما كان ذما.

وهو باطل من وجهين:

الأول: أنه يلزم عليه أفعال البهائم؛ فإنها لا تستحق الذم عليها، ولا توصف أفعالها بكونها حسنة بموافقة من الخصوم، وكل قائل بمجارى العادات.

الثاني: أنه يلزم عليه ترك القبح؛ فإنه حسن عندهم، وليس بفعل؛ بل هو ترك فعل. ومنهم من زاد في الحد: مع علمه به. احترازا عن الإلزام بالبهائم، وهو فاسد أيضا؛ فإن تعلق العلم بالمعلوم لا يغير صفته؛ بل يتعلق به على ما هو عليه، وإلا كان العلم به جهلا.

فإن كان الفعل حسنا في نفسه؛ فعدم تعلق العلم به لا يخرجه عن كونه حسنا. فإذا أخذ تعلق العلم به في رسم الحسن كان منتقضا بما ليس بمعلوم، وإن لم يكن حسنا في نفسه، فتعلق العلم به لا يجعله حسنا. وإذا كان كذلك: لم يكن أخذ تعلق العلم به مفيدا في الرسم، وبقي الإلزام بحاله.

ومن هؤلاء من قال: الحسن هو ما للقادر عليه فعله. وهو أيضا باطل؛

لأنه إما أن يراد بقولهم: للقادر عليه فعله. الإذن في الفعل، أو أنه غير ممنوع منه، أو التمكن منه حقيقة، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فإما أن يراد بالإذن. إذن الشارع، أو العقل. فإن أريد به إذن الشارع. فقد عاد تفسير الحسن إلى معنى شرعي.

ثم يلزم أن لا تكون الأفعال قبل ورود الشرع حسنة؛ لعد ورود الشرع بالإذن، وهو خلاف مذهبهم.

وإن أريد به إذن العقل: فإما أن يراد به حكم العقل بأنه لا يستحق على فعله ذما، ولا عقابا، وإما معنى آخر.

فإن كان الأول: فهو راجع إلى الحد الأول، وقد أبطلناه.

وإن كان الثاني: فلابد من تصويره.

وإن أريد به القسم الثاني، أو الثالث: فأفعال البهائم لازمة عليه.

وإن كان القسم الرابع: فهو غير معقول، فلابد من تصويره.

وربما زاد بعضهم فيه: مع العلم به- وقد عرف ما في هذه الزيادة

وأما القبيح:

فقد قيل فيه- بناء على هذا الأصل هو ما يستحق فاعله الذم على فعله ما لم يمنع من استحقاقه مانع. وإنما قيدوا الحد بقولهم: ما لم يمنع منه مانع؛ لأن من أصلهم أن الصغائر قبيحة. غير أنها لا يستحق على فعلها الذم إذا صدرت ممن يجتنب الكبائر.

وهو أيضا فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن الكلام مبني على أصل من لا يرى اختصاص الحسن، والقبيح بصفة توجب تحسينه، وتقبيحه، ولا التقبيح، والتحسين راجع إلى الشارع.

وعلى هذا: فالقول باختصاص أحد الفعلين باستحقاق الذم على فعله

دون الآخر عقلا، لا يكون معقولا.

الثاني: أنه إذا كان الفعل قبيحا لاستحقاق الذم على فعله، فإذا منع مانع من استحقاق الذم، فقد منع المانع من كونه قبيحا.

الثالث: هو أن الاستحقاق يستدعي مستحقا عليه، والمستحق عليه الذم:

إما الفاعل للقبيح، أو غيره.

لا جائز أن يقال بالأول: فإنه لا يحسن بأن يقال بأنه يستحق الذم لنفسه على نفسه.

وإن كان غيره: فإما أن يكون هو الله- تعالى- أو غيره.

فإن كان هو الله- تعالى- فهو باطل؛ لأن الله- تعالى- لا يجب عليه شيء، ولا يستحق على ما سنبينه.

وإن كان غير الله: فهو أيضا ممتنع. فإن من ترك الذم لغيره على فعل قبيح صدر عنه لا يقال إنه ترك مستحقا عليه.

وربما قيل بناء على هذا الأصل أيضا: أن القبيح هو الذي يصح استحقاق الذم على فعله، احترازا من الصغائر في حق مجتنب الكبائر، فإنها عندهم قبيحة كما سبق، وهي غير مستحقة للذم؛ بل يصح عليها استحقاق الذم، وإن امتنع الاستحقاق لمانع.

وهذه العبارة وإن كانت أشد من التي قبلها غير أنها فاسدة، لما تقرر في الوجه الأول من العبارة الأولى.

وأما من مال إلى مذهب الجبائي: فقد قال في الحسن: هو ما للقادر عليه فعله، مع وقوعه على وجه يقتضي تحسينه، مع عروه عن وجوه القبح.

والقبح: ما ليس للقادر عليه فعله، مع وقوعه على وجه يقتضي تقبيحه.

وفساد هذه الحدود بفساد كون الحسن، والقبح وصفين ذاتيين للحسن،

والقبيح كما سيأتي عن قرب.

وأما من قال بالتفرقة بين الحسن، والقبيح: قال في الحسن: هو الفعل العاري عن جميع وجوه القبح. وقال في القبح: هو ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تقبيحه.

هو فاسد من وجهين:

الأول: أنه مبني على أن القبح وصف ذاتي للقبيح، وسيأتي إبطاله.

الثاني: أنه ليس تعريف الحسن بأنه الذي انتفت عنه جميع وجوه القبح أولى من تعريف القبح أنه الذي انتفت عنه جميع وجوه الحسن.

ثم اتفق القائلون بتحسين الأفعال وتقبيحها عقلا: على أن من فعل فعلا حسنا، واستحق عليه ثناء، وثوابا؛ أو فعل فعلا قبيحا، واستحق عليه ذما وعقابا؛ أنه لابد وأن يكون ذلك لصفة عائدة إلى نفس الفاعل يستحق بها الثواب. والثناء، أو الذم، والعقاب، غير الصفة الموجبة للتحسين، والتقبيح؛ وسيأتي إبطاله.

ومذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم:

أن الحسن، والقبح ليس وصفا ذاتيا للحسن، والقبيح، ولا أن ذلك مما يدرك بضرورة العقل، أو نظره؛ بل إطلاق لفظ الحسن، والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقية؛ بل إضافية يمكن تغيرها، وتبدلها بالنظر إلى الأشخاص، والأزمان والأحوال وهي ثلاثة:

الأول: أن الأفعال تنقسم: إلى ما وافق الغرض؛ فيسمى حسنا. وإلى ما خالف الغرض؛ فيسمى قبيحا. وإلى ما لا يوافق، ولا يخالف؛ فيسمى عبثا.

وبهذا الاعتبار قد يكون الفعل الواحد حسنا بالنسبة إلى من وافق غرضه. قبيحا بالنسبة إلى من خالف غرضه: كقتل زيد مثلا؛ فإنه قبيح بالنسبة إلى مواليه، حسن بالنسبة إلى أعاديه: وهو أمر إضافي غير ذاتي. لا

كالسواد، والبياض؛ فإنه لا يتصور أن يكون المحل أسود، أبيض بالنسبة إلى شخصين.

الاعتبار الثاني: إطلاق الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه الواجبات، والمندوبات، وأفعال الله- تعالى- ويخرج منه المباحات؛ لعدم ورود الشرع بالأمر بالثناء على فعلها، وتركها.

ولو قيل بأن الحسن ما يجوز الثناء على فاعله؛ لكان المباح حسنا؛ لجواز الثناء على فاعله. وإطلاق القبيح على ما أمر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام، ويخرج منه المكروه، كراهة التنزيه، والمباح؛ حيث أن الشارع لم يأمر بذم فاعله؛ لكن المكروه وإن لم يكن قبيحا بهذا الاعتبار؛ فليس حسنا باعتبار الثناء على فعله؛ بل باعتبار أن لفاعله أن يفعله، أو أنه موافق للغرض.

وإطلاق الحسن، والقبح بهذا الاعتبار أيضا مما يختلف، ويتبدل؛ إذ لا مانع من ورود الشرع بوجوب الفعل في حالة، وتحريمه في حالة، وبوجوبه على شخص، وتحريمه على آخر.

الاعتبار الثالث: إطلاق الحسن على ما لفاعله أن يفعله، ويدخل فيه مع أفعال الله تعالى- والواجبات، والمندوبات؛ المباحات، والمكروهات، كراهة تنزيه؛ غير أن إطلاق الحسن على المباح مختلف فيه بين أصحابنا.

فمنهم: من منع منه نظرا إلى أن الحسن: مقتضاه التحريض عليه، والدعاء إليه؛ وليس المباح كذلك.

ومنهم من سوغه: نظرا إلى أن من فعل مباحا، لا يمتنع على واصفه أن يقول: فعل حسنا، من غير نكير من أئمة المسلمين، وأنه لو لم يكن حسنا؛ لصح أن يقال لفاعل المباح. ما فعل حسنا، وهو خلاف المعهود من اصطلاح الشرع.

وعلى هذا: فما لفاعله أن يفعله قد يصير ممنوعا منه بأن يرد الشرع بإباحة شيء في حالة، وتحريمه في أخرى؛ فلا يكون ذاتيا.

واتفقوا على أن فعل الله- تعالى- حسن بكل حال، وأنه موصوف بذلك أبدا سرمدا، وافق الغرض، أو خالف. وإن (كان) ذلك مما لا يتغير ولا يتبدل بنسبة، ولا إضافة؛ لكن إن كان بعد ورود الشرع؛ ففعله موصوف بكونه حسنا؛ بالاعتبارين الأخيرين. وسواء كان واقعا، أو متوقعا على أي حالة كان وضعه، وإن كان قبل ورود الشرع؛ فموصوف بكونه حسنا، بالاعتبار الأخير منهما.

ولا يمكن أن يقال: إن أفعال الله- تعالى- قبل ورود الشرع بالأمر بالثناء عليها حسنة. بمعنى أن الأمر بالثناء على أفعاله قبل ورود الشرع موجود بتقدير ورود الشرع، كما تخيله بعض الأصحاب استنباطا من تعلق الأمر بالمعدوم بتقدير وجوده. فإنا لو فرضنا عدم ورود الشرائع، وعدم خطور تجويز ورودها بالبال؛ لما خرجت أفعال الله- تعالى- عن اتصافها، بكونها حسنة، ولو كان الحكم بكونها حسنة متعلقا بتقدير ورود الشرع؛ لما كانت أفعاله متصفة بكونها حسنة؛ وهو خرق للإجماع.

وأما ما كان من أفعال العقلاء قبل ورود الشرع؛ فموصوفة بالحسن، والقبح باعتبار موافقة الأغراض، ومخالفتها، أو بمعنى أن لهم فعلها. لا بمعنى ورود الشرع بالثناء، أو الذم.

وعلى هذا التفصيل يكون الكلام في صفة أفعال أهل الجنة. بالحسن حالة وجودها؛ لعدم ورود الشرع في الآخرة.

وأما في وقتنا هذا؛ فهل يوصف ما يتوقع من أفعالهم في الآخرة بالحسن شرعا فمتوقف على ورود الشرع به؛ فإن ورد به فذاك. وإلا فلا.

وعلى ما حققناه من وصف ما سبق من أفعال الله على ورود الشرع بكونها حسنة شرعا؛ لورود الشرع بالأمر بالثناء على ما مضى من أفعاله يكون التحقيق في وصف ما وقع من أفعال العباد قبل ورود الشرع بالحسن،

والقبح بتقدير ورود الشرع بالثناء، أو الذم عليها. وإن كانت لا توصف بكونها حراما، ولا واجبة، ولا مندوبة؛ فإن ذلك يتعلق بخطاب التكليف؛ ولا تكليف بما مضى من الأفعال قبل ورود الشرع، ولا يصير مكلفا بها بخطاب وجد بعد انقضائها. وهذا بخلاف ورود الأمر بالثناء، أو الذم على ما مضى.

فإن قيل: إذا كان فعل الله- تعالى- حسنا بكل حال، وأفعال العباد مخلوقة لله- تعالى- عندكم، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها؛ فهي فعل الله- تعالى-؛ فتكون حسنة بكل حال. فكيف قضيتم على بعضها بالتقبيح؟

وقد اختلف أصحابنا في ذلك.

فمنهم من قال: إن القدرة الحادثة مؤثرة في المقدور، ومقتضية له حالا.

ومنهم من قال: بالكسب من غير تأثير، على ما يأتي تحقيق القول فيه. وعلى هذا فالحكم بالتقبيح إنما هو على فعله، أو كسبه، لا على فعل الله تعالى.

ولنا في المسألة أنا نقول:

لو كان شيء من الأفعال قبيحا لذاته، لم يخل: إما أن يكون المفهوم من كونه قبيحا، هو نفس ذات ذلك الفعل، أو زائد عليه.

لا جائز أن يكون هو نفس ذات الفعل: لثلاثة أوجه:

الأول: هو أنا قد نعقل ذات الفعل، ونجهل كونه قبيحا: كالكذب الذي فيه نفع إلى أن نعرف قبحه بالنظر كما هو مذهبهم؛ والمعلوم غير المجهول.

الوجه الثاني: أنه لو كان نفس ذات الفعل؛ لكان يلزم أن ما حكم بكونه قبيحا، أو يكون مماثله قبيحا؛ ضرورة الاشتراك في مفهوم الذات، ويلزم من ذلك أن يكون القتل المستحق قبيحا؛ ضرورة مماثلته لما هو قبيح في ذاته، وهو القتل الذي ليس بمستحق.

الوجه الثالث: أنا سنبين أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله- تعالى- فلو كان مسمى القبيح هو ذات الفعل؛ والقبيح على أصلهم، لا يكون مخلوقا لله- تعالى- فلا يكون مخلوقا له؛ وهو ممتنع كما يأتي.

وإن كان المفهوم من كونه قبيحا زائدا على ذات الفعل: فإما أن يكون صفه له، أو لا يكون صفة له.

فإن لم يكن صفة له: فوصف العقل به يكون ممتنعا. وإلا لجاز اتصاف الجسم بحركة لا تقوم به؛ وهو محال.

وإن كان صفة له: فإما أن تكون صفة ثبوتية، أو لا ثبوتية.

لا جائز أن تكون صفة ثبوتية لوجهين.

الأول: أنه قد يكون صفة للعدم كما في ترك الحسن الواجب. والترك عدم، والثبوت لا يكون صفة للعدم.

الثاني: أنه يلزم منه قيام المعنى بالمعنى؛ وهو ممتنع كما يأتي.

ولا جائز أن تكون عدمية؛ لأن نقيض المفهوم من القبيح، لا قبيح. ولا قبيح صفة للعدم، وهو ترك الفعل القبيح؛ فالقبيح لا يكون عدما.

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بكون الفعل قبيحا لذاته؛ فكان محالا.

فإن قيل: لا شك في وصف الفعل بكونه ممكنا، ومعلوما، ومقدورا، ومذكورا إلى غير ذلك من الأوصاف. وما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بهذه الصفات؛ وذلك لأن المفهوم من كون الفعل ممكنا، ومعلوما، ومقدورا، ومذكورا: إما أن يكون المفهوم منه هو نفس ذات الفعل، أو زائدا عليه. والتقسيم: كالتقسيم، والتقرير للمقدمات: كالتقرير إلى آخره، وهو رفع لما علم الاتصاف به ضرورة؛ فما هو الجواب عنه في صورة الإلزام. هو الجواب عنه في محل الاستدلال.

قلنا: هذه الصفات إنما هي أمور اعتبارية، وصفات وهمية تقديرية. يقدرها المقدر، ويفرضها الفارض، وليس لها مدلول هو في نفس الأمر صفة ثبوتية للفعل، ولا سلبية.

فإن قالوا: والمفهوم من القبيح كذلك، فقد خرج القبيح عن أن يكون قبيحا لذاته؛ وهو المطلوب.

ومن هذا المسلك يقتضي الاستدلال على أن الفعل لا يكون حسنا لذاته أيضا. وقد احتج الأصحاب في المسألة بمسالك ضعيفة.

المسلك الأول:

أنهم قالوا: لو كان الكذب قبيحا لذاته؛ فلو قال القائل: إن عشت ساعة أخرى كذبت. فعند حضور تلك الساعة. إن كذب؛ فقد صار خبره الأول- صادقا. وإن صدق؛ كذب خبره الأول.

وعند ذلك: فإما أن يكون الحسن منه في تلك الساعة الصدق، أو الكذب.

فإن كان الصدق: فيلزمه الكذب في الخبر الأول؛ وهو قبيح. وما لزم منه القبيح؛ فهو قبيح، فيكون الحسن قبيحا.

وإن كان الحسن فيه الكذب: فليس الكذب قبيحا لذاته؛ وهو ضعيف من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن لقائل أن يقول: ما المانع من أن يكون الصدق في تلك الساعة هو الحسن؟ ولا نسلم أنه يلزم من ملازمة القبيح له أن يكون قبيحا. وليس العلم بذلك ضروريا، وإن كان نظريا؛ فلابد من إثباته.

الثاني: سلمنا اتصاف ما لازمه القبح بالقبح؛ ولكن ما المانع من كونه قبيحا من جهة ملازمة القبيح له؟ ومن كونه حسنا من جهة تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به؟

وعلى هذا: فالفعل المطلق لا يوصف بكونه حسنا، ولا قبيحا دون النظر إلى الوجوه والاعتبارات على ما سبق من مذهب أوائل المعتزلة، وعند اختلاف الوجوه، والاعتبارات، فلا مانع من الحكم.

الثالث: سلمنا امتناع ذلك؛ ولكن ما المانع من الحكم على خبره بكونه قبيحا مطلقا.

أما بتقدير الصدق؛ فلما يلزمه من القبيح.

وأما بتقدير الكذب؛ فلكونه كذبا.

المسلك الثاني:

أنه لو قال القائل: زيد في الدار. ولم يكن فيها، فلو كان قبيحا عقلا؛ فالمقتضي لقبحه: إما ذات هذه الألفاظ، أو عدم كونه في الدار، أو المجموع، أو أمر رابع.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان خبره قبيحا، وإن كان زيد في الدار

ولا جائز أن يقال بالثاني: لأن العدم لا يكون علة للأمر الثبوتي.

ولا جائز أن يقال بالثالث: فإن العدم لا يكون جزءا من علة الأمر الثبوتي.

وإن كان الرابع: فإما أن يكون ذلك المقتضى لازما لذلك القول مع عدم كون زيد في الدار، أو غير لازم.

فإن لم يكن لازما: أمكن وجود ذلك القول. مع عدم زيد في الدار، ولا يكون قبيحا.

وإن كان لازما: فإما لنفس القول، أو لعدم كون زيد في الدار، أو لهما، أو لأمر آخر.

فإن كان لازما لنفس اللفظ: لزم القبح، وإن وجد زيد في الدار.

وإن كان الثاني، أو الثالث؛ فهو ممتنع؛ لما تقدم من أن العدم لا يكون

علة، ولا جزء علة للأمر الثبوتي.

وإن كان الرابع: فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل.

ولقائل أن يقول:

المحكوم بقبحه إنما هو ذلك اللفظ مشروطا بعدم زيد في الدار، والعدم وإن لم يكن علة مقتضية للأمر الثبوتي، ولا جزء علة، فلا يمتنع أن يكون شرطا. وعند ذلك: فما ذكر من لزوم المحال لا يكون لازما.

المسلك الثالث:

أنه لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا، فالمقتضى لقبحه: إما أن يكون صفة لمجموع حروفه، أو لآحادها.

لا جائز أن يقال بالأول: لاستحالة وجود جملة حروفه معا، وما لا وجود له امتنع أن يكون متصفا بصفة مقتضية لأمر ثبوتي؛ لأن المقتضي للأمر الثبوتي لابد وأن يكون ثبوتيا، والأمر الثبوتي لا يكون صفة للعدم.

ولا جائز أن يقال بالثاني: لأن جهة اقتضاء القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب، والكذب لا يقوم بكل واحد من آحاد الحروف، وإلا كان كل حرف خبرا؛ وهو محال.

ولقائل أن يقول:

ما ذكرتموه إنما يصح أن لو كان تقبيح الأفعال وتحسينها بسبب اختصاصها بصفات موجبة للتحسين، والتقبيح؛ وهو غير مسلم؛ بل كون الفعل قبيحا، أو حسنا إنما هو من الصفات النفسية: مثل كون الجوهر جوهرا، والعرض عرضا، ونحو ذلك؛ وذلك لا يستدعي علة مقتضية له على ما سلف من إيضاح مذهب الأوائل من المعتزلة.

سلمنا ذلك؛ ولكن ما المانع من أن يكون الحكم بالقبح على كل واحد من الحروف عند وجوده مشروطا؟

أما الحرف الأول: فبوجود باقي الحروف بعده. والأخير: بوجود الباقي قبله، والمتوسط: بوجود السابق، واللاحق.

والقول بأن الجهة المقتضية للقبح، إنما هي الكذب وهو فلا يقوم بكل واحد من آحاد الحروف؛ فيلزم منه امتناع وجود الكذب؛ لاستحالة اتصاف كل واحد من الحروف بتقدير وجوده بالكذب، واستحالة اتصاف الجملة لتعذر اجتماعها؛ وهو محال.

وعلى هذا فما هو الجواب في صحة اتصاف الخبر بكونه كذبا؛ هو الجواب في صحة اتصافه بكونه قبيحا.

المسلك الرابع:

أنه لو كان قبح الكذب صفة حقيقية، لما اختلفت باختلاف الأوضاع، والاصطلاحات، وقد اختلفت باختلاف الوضع، والاصطلاحات؛ فلا تكون صفة حقيقية.

أما المقدمة الأولى: فبيانها أن الألفاظ، والأوضاع تابعة للمعاني والمسميات، والأصل لا يتغير بالتابع، ولهذا فإن معنى الجسم لما كان أمرا حقيقيا؛ لم يختلف باختلاف أسمائه.

وأما المقدمة الثانية: فبيانها أن صفة القبح في قول القائل: قام زيد، مع عدم قيامه. قد يتغير بأن يجعل الواضع قوله: قام زيد مقام الأمر، أو النهي. أو غير ذلك من أقسام الكلام، ويخرج ذلك اللفظ عن كونه قبيحا؛ بل ولو تلفظ به من لا يعرف مدلوله لغة؛ فإنه لا يوصف بصفة القبح. ولو كان القبح صفة حقيقية؛ لما تغير بالجهل، والمعرفة.

وهو ضعيف أيضا، إذ لقائل أن يقول:

ما المانع من أن يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بكونه موضوعا للخبر، وعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به؟ وأنه مهما اختل شرط

من هذه الشروط؛ فقد خرج عن كونه قبيحا. كما خرج عن كونه كذبا.

والقبح فإنما هو صفة للكذب؛ فيكون تابعا له في الوجود، والعدم.

المسلك الخامس:

أنه لو كان الكذب الذي لا غرض فيه قبيحا لذاته، لكان الكذب الذي يستفاد به عصمة دم نبي، أو ولي عن ظالم يقصد قتله قبيحا؛ ضرورة كونه كذبا، وليس كذلك؛ بل هو حسن؛ بل واجب يأثم بتركه إجماعا. ولو كان قبيحا لما كان واجبا.

ولقائل أن يقول:

لا نسلم أن الكذب في الصورة المفروضة حسن ولا واجب؛ بل الواجب إنما هو دفع الهلاك عن النبي، وتخليصه مع القدرة عليه؛ وذلك ممكن بأن يأتي بصورة لفظ الخبر من غير قصد للأخبار؛ فلا يكون كاذبا فيه في نفس الأمر، وإن كان كاذبا في الظاهر. وإذا لم يكن الكذب متعينا في الدفع كان الإتيان به قبيحا لا حسنا، ولا واجبا.

وإن سلمنا تعذر ذكره دون قصد الإخبار، غير أن الإخبار ممكن دون الكذب بطريق التعريض والتورية وقصد الإخبار عن غير المسئول عنه.

وعلى هذا: فلا يكون كاذبا في نفس الأمر، ولهذا قال عليه السلام إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب وإذا لم يكن الكذب متعينا في الدفع؛ لم يكن واجبا، ولا حسنا. نعم غايته أنه كاذب في ظاهر الأمر، دون باطنه؛ فلا يكون كذبا، ولا قبيحا في نفسه.

سلمنا تعذر الدفع دون الكذب؛ ولكن لا نسلم مع ذلك وجوبه ولا حسنه؛ بل الواجب، والحسن ما لازمه من دفع الهلاك عن النبي عليه السلام.

ولا نسلم أن اللازم هو نفس الملزوم؛ فاللازم واجب حسن، والملزوم قبيح، نعم غاية ما فيه أنه لا يفضي بتحريمه ولزوم الإثم له؛ لأنه أمر شرعي؛ فلا يمتنع انتفاؤه مع وجود ما يقتضيه لمانع هو أرجح من المقتضي.

وأما القبح: فصفة حقيقية لا تزول بالمانع، وإن زال حكمها الشرعي.

المسلك السادس:

لو كان الظلم قبيحا بوجه عائد إليه؛ للزم منه أمر ممتنع؛ فيمتنع.

وبيان الملازمة من وجهين:

الأول: أنه يلزم منه تقدم المعلول على العلة.

وبيان أن قبح الظلم متحقق قبل وجود الظلم. ولهذا فإنه ليس لفاعله أن يفعله. وإذا كان قبيح الظلم متحققا قبل وجود الظلم، فلو كان القبح معللا بجهة عائدة إلى الظلم؛ لكان المعلول متقدما على علته؛ وهو محال.

الثاني: أنه يلزم منه تعليل الوجود بالعدم؛ وتعليل الوجود بالعدم ممتنع كما سبق.

وبيان ذلك: هو أن القبح صفة وجودية؛ فإن نقيضه لا قبح، ولا قبح صفة للعدم؛ فيكون عدما؛ فالقبح وجود.

وإذا كان وجوديا: فلو كان معللا بالظلم؛ لكان العدم من جملة علته.

وبيانه أن مفهوم الظلم أضرار غير مستحق، وكونه غير مستحق أمر عدمي؛ فيكون داخلا في العلة؛ وهو محال.

وهو فاسد أيضا فإن لقائل أن يقول: لا نسلم الملازمة.

وقولكم في الوجه الأول: إن قبح الظلم متقدم على وجود الظلم غير مسلم؛ إذ القبح صفة للظلم، والصفة لا تتقدم على الموصوف؛ بل المتقدم إنما هو حكم أهل العرف على ما سيوجد من الظلم بأنه بتقدير وجوده قبيح، وليس في ذلك ما يوجب تقدم قبح الظلم، أو حكم الشارع بشرعية الإثم والمؤاخذة على الظلم بتقدير وجوده، والشرعية تكون سابقة أبدا على الأفعال والشرعية من الشارع ليست صفة للفعل.

وقولكم في الوجه الثاني: أنه يلزم منه تعليل الوجود بالعدم، غير مسلم.

قولكم: القبح صفة ثبوتية؛ ممنوع.

قولكم: إن نقيضه صفة للعدم.

قلنا: إن دل ذلك على كون النقيض عدما؛ فالقبح أيضا صفة لترك الحسن الواجب؛ فيكون عدما كما سبق.

وإن سلمنا أنه وجود؛ ولكن لا نسلم أن العدم داخل في علته.

قولكم: عدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم؛ لا نسلم ذلك.

وإن سلمنا أنه ملازم للظلم؛ ولكن لا يلزم أن يكون اللازم داخلا في مفهوم الملزوم. سلمنا أن عدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم؛ ولكن ما المانع من أن تكون علة القبح من الظلم ما هو الأمر الوجودي فيه؟ ولكنه مشروط بالقيد العدمي؛ فالقيد العدمي شرط لا جزء، وعلة.

سلمنا امتناع التعليل بمفهوم الظلم؛ ولكن لا يلزم من امتناع تعليل قبح الظلم بالظلم، امتناع اتصافه بالظلم حقيقة. وإن لم يكن معلولا، لا سيما- لشيء ما، وذلك لأن قبح الظلم عندنا من الصفات النفسانية التي لا علة لها: ككون الجوهر جوهرا، والسواد سوادا، ونحوه.

المسلك السابع:

هو أن فعل العبد لو كان حسنا، أو قبيحا لذاته حقيقة؛ لكان مختارا فيه، وليس مختارا؛ فلا يكون حسنا، ولا قبيحا.

أما بيان المقدمة الأولى: فلأن كل فعل لا يكون العبد مختارا فيه؛ لا يكون موصوفا بهذه الصفات بالإجماع منا، ومنهم.

وأما بيان المقدمة الثانية: فهو أنه عند وجود القدرة مع الداعي للعبد على الفعل: إما أن يكون الفعل واجبا: لا يسع تركه، وإما أنه غير واجب؛ بل يسع تركه.

فإن كان الأول: فهو مضطر إلى فعله من غير اختيار.

وإن كان الثاني: فإن توقف رجحان الفعل على الترك على مرجح؛ فالكلام في الفعل مع وجود ذلك المرجح: كالكلام في الأول، وهو تسلسل.

وإن لم يتوقف على مرجح: فإذا حصل كان حصوله اتفاقيا من غير مرجح؛ فلا يكون العبد مختارا فيه أيضا.

ولقائل أن يقول:

لا نسلم أن فعل العبد غير مختار فيه.

قولكم: إما أن يكون الفعل عند وجود القدرة، والداعي واجبا، أو لا يكون واجبا.

قلنا: القدرة الحادثة وإن كانت مخلوقة لله- تعالى- بالإجماع منا ومنكم، غير أن تعلقها بالمقدور عندنا، وإيجاد المقدور، مستند إلى العبد.

وعلى هذا فنقول: إن تعلقت القدرة بالفعل؛ فهو واجب الحصول. وإن لم تتعلق به؛ فهو غير واجب الحصول.

ووجوب الحصول بتقدير التعلق بدلا من عدم التعلق، لا يخرج العبد عن كونه مختارا؛ لإمكان عدم التعلق بدلا عن التعلق. والاختيار بهذا التفسير هو المعتبر في اتصاف فعل العبد بالحسن، والقبح. ولولا ذلك لكانت أفعال الرب تعالى: إما اضطرارية، أو اتفاقية. وخرج عن أن يكون مختارا؛ وهو خلاف الإجماع منا، ومنكم.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع اتصاف فعل العبد بالحسن، والقبح العقلي؛ فهو لازم عليكم في الحسن، والقبح الشرعي؛ فإن كان مضطرا إلى الفعل، وقدرته غير مؤثرة فيه: كحركة المرتعش، والنائم، والمغمي عليه؛ فإنه لا يوصف فعله بحسن، ولا قبح شرعي.

فما هو جوابكم في الحسن، والقبح الشرعي؛ هو جوابنا العقلي.

ثم وإن سلمنا دلالة ذلك في أفعال العباد المختارين؛ فهو غير جائز في

أفعال الله- تعالى- وإلا لزم أن يكون مضطرا إلى أفعاله، أو أن يكون وقوع أفعاله اتفاقيا؛ وهو محال.

وللخصوم شبه استدلالية، وإلزامية:

أما الشبه الاستدالالية: فشبهتان:

الشبهة الأولى: أنهم قالوا: العقلاء مجمعون على قبح الكذب الذي لا غرض فيه، والجهل، والكفران، والظلم. وعلى حسن الصدق، والعلم، والإيمان والعدل. وأنه معلوم بالضرورة من غير إضافة إلى حالة دون حالة، ولا عرف، أو شريعة. ولهذا قد يعتقد ذلك من لا يعرف العرف، ولا يعتقد شريعة. كالبراهمة، وغيرهم؛ فدل ذلك على كون الحسن، والقبح ذاتيا، وأنه مدرك بضرورة العقل.

الشبهة الثانية: أنهم قالوا: من عن له تحصيل غرض، واستوى في تحصيله الصدق، والكذب في نظره؛ مال إلى الصدق، وآثره قطعا؛ وإن لم يكن عارفا بالعرف، ولا معتقدا لشريعة. وليس ذلك إلا لحسنه في نفسه، وكذلك نعلم أن من رأى شخصا مشرفا على الهلاك وهو يقدر على إنقاذه؛ فإنه يميل إلى إنقاذه، وإن كان لا يرجوا منه ثوابا- بأن لا يكون معتقدا للشرائع، ولا مجازاة وشكرا، بأن يكون المنقذ غير عالم به بأن يكون طفلا صغيرا، أو مجنونا لا يعقل، ولاثم من يرى ذلك بحيث يتوقع منه الثناء، والشكر، ولا له فيه غرض من نفع، ولا دفع ضرر؛ بل ربما كان يتضرر بالتعب، والعنا؛ فلم يبق إلا أن يكون ذلك لحسنه في نفسه.

وأما الشبه الإلزامية: فعشر شبه:

الأولى: أنه لو كان السمع هو مدرك السحن، والقبح؛ لما فرق العاقل قبل ورود الشرع بين من أحسن إليه وأساء؛ وهو ممتنع قطعا.

الثانية: أنه لو لم يكن معنى الحسن، والقبح مفهوما قبل ورود الشرع؛

لما فهم ذلك عند وروده؛ واللازم ممتنع.

الثالثة: أنه لو كان حسن الأفعال لكونها مأمورة، أو مأذونا فيها؛ لما كان فعل الله- تعالى- حسنا؛ إذ هو غير مأمور، ولا مأذون.

الرابعة: أنه لو توقف معرفة الحسن والقبح، على ورود الشرع؛ لتوقف معرفة الوجوب على الشرع، ولو توقف معرفة الوجوب على الشرع؛ للزم منه إفحام الرسل على ما سبق في قاعدة النظر.

الخامسة: أنه لو توقف معرفة الحسن، القبح على ورود الشرع؛ لما كانت أفعال الله- تعالى- قبل ورود الشرع حسنة؛ وهو خرج عن العقل، والدين.

السادسة: لو كان لا معنى للحسن والقبح، إلا ورود الشرع بالإطلاق والمنع؛ لجاز من الله- تعالى- أن يأمر بالمعاصي، وينهي عن العبادات.

السابعة: أنه لو كان الحسن، والقبح متوقفا على ورود الشرع؛ لجاز إظهار المعجزات على يد الكاذب في رسالته؛ وذلك مما يقدح في تصحيح النبوات الثابتة.

الثامنة: أنه لو توقف معرفة الحسن، والقبح على ورود الشرع؛ لامتنع الحكم بنفي القبح عن الكذب في حق الله- تعالى-، والجهل عليه؛ وهو ممتنع.

التاسعة: أنه لو توقف معرفة الحسن، والقبح على ورود الشرع دون العقل؛ لما حكم بهما من لم يعتقد الشرائع، واللازم ممتنع؛ فكذا الملزوم.

العاشرة: أنه لم توقف الحسن، والقبح على ورود الشرع؛ لامتنع تعليل شرع لأحكام، والأفعال بالمصالح، المفاسد، وفي ذلك سد باب القياس، وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام؛ و لم يقولوا به.

والجواب:

أما الشبهة الأولى الاستدلالية: فلا نسلم إجماع العقلاء على الحسن، والقبح فيما قيل؛ فإن من الملاحدة من لا يعتقد ذلك؛ وهم من جملة العقلاء.

كيف وإن من صور التراع، قبح إيلام البهائم من غير جرم، ولا عوض، ونحن لا نوافق عليه؛ بل نقول: يحسن من الله- تعالى- إيلام البهائم من غير جريمة ولا عوض.

ثم وإن سلمنا اتفاق العقلاء على ذلك؛ ولكن لا نسلم أن مدرك العلم به الضرروة؛ وبيانه من وجهين:

الأول: هو أن الضرورة لا معنى لها وإلا ما لو خلى الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير التفات إلى نظر، أو عرف متبع؛ لوجد نفسه مصدقا به غير خال عنه: وذلك: كالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الإثنين، وأن الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين وكما يجده الإنسان في نفسه من الألم، والغم، والحزن، والفرح، وغير ذلك.

ولا يخفى أن ما مثل هذه الأشياء ليس كذلك؛ فلا يكون العلم به ضروريا.

الثاني: هو أن العلم الضروري لا ينازع فيه خلق لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب، والمحال عادة ومن خالف ونفى كون العلم بهذه الأمور ضروريا بهذه المثابة؛ فلا يكون ضروريا.

وربما قيل في بيان امتناع الضرورة وجهان آخران.

الأول: هو أن الحكم بكون الكذب، والظلم قبيحا قضية تصديقية، والحكم التصديقي لا يمكن دون تصور مفرداته. فلو كان العلم به ضروريا؛ لكان العلم بحقيقة الكذب، والظلم ضروريا؛ وليس كذلك.

وهو فاسد؛ فإن القضية الضرورية: هي التي يصدق العقل بها من غير توقف على أمر خارج عن تصور مفرداتها؛ بل إذا تصورت مفرداتها بادر العقل بالنسبة الواجبة لها من غير توقف على أمر آخر. فكون معنى الظلم، أو القبح غير معلوم بالضرورة، لا ينافي أن تكون النسبة بين الظلم، والقبح- بعد

تصور ما- معلومة بالضرورة.

ولهذا فإن نعلم استحالة الجمع بين السواد، والبياض بالضرورة وإن كانت حقيقة السواد والبياض غير معلومة بالضرروة على ما يجده كل عاقل من نفسه.

الثاني: هو أن الضرر لا يحكم بقبحه على مذهب المعتزلة، حتى ينتفي عنه جميع وجوه الحسن، وإلا فهو حسن.

ثم الوجوه التي يحسن الضرر لأجلها، إنما يتوصل إليها عندهم بالنظر والاستدلال، وما كان ثبوته نظريا، فإن فنفيه يكون نظريا، كان قبح الضرر متوقفا على انتفاء وجوه الحسن، ونفيها نظري؛ فالعلم بقبح الضرر نظري. وهو غير صحيح أيضا؛ فإنهم حيث قضوا بكون قبح الضرر ضروريا، إنما قضوا به على وجه كلي مطلق: وهو أن الضرر المجرد عن جهات النفع قبيح، ودعوى العلم الضروري بذلك، لا ينافيه عدم العلم الضروري بقبح الضرر في آحاد الصور.

وأما إذا عرف دليل امتناع الضرورة؛ فالاقتصار على مجرد الدعوى لا يكون كافيا.

كيف وإنه قد لا تؤمن المعارضة بدعوى النقيض، وإن تعرض للدلالة مع تعذرنا؛ فقد بطلت دعوى الضرورة؛ فإن الضروري لا يكون نظريا.

وإن سلمنا أنه معلوم بالضرورة؛ ولكن لا نسلم أن الحسن، والقبح ذاتي للحسن، والقبيح على ما بيناه.

قولهم: إن ذلك قد يكون مع قطع النظر عن التوابع، والأعراض، واختلاف الأحوال، لا نسلم ذلك على ما سنبينه في الشبهة الثانية.

وأما الشبهة الثانية: فمندفعة أيضا.

أما ما ذكروه من إيثار الصدق على الكذب في الصورة المفروضة؛ فهو استدلال على ما هو معلوم بالضرورة عندهم.

وهو إما أن يكون العلم به ضروريا في نفس الأمر كما هو معتقدهم؛ فلا معنى لإثباته بالنظر. وإن لم يكن ضروريا؛ فقد بطل مذهبهم في دعوى الضرورة. وإن سلمنا إمكان الاستدلال فيه؛ ولكن لا يخلو: إما أن يقال باستواء سلوك طريق الصدق، والكذب في العرض الشرعي، والعقلي، وموافقة الغرض ومخالفته، نفيا وإثباتا، أو لا يقال بذلك.

فإن قيل بالاستواء في جميع هذه الجهات؛ فلا نسلم صحة إيثار الصدق على الكذب.

وإن قيل بالتفاوت؛ فقد بطل الاستدلال.

وما ذكروه من صورة إنقاذ المشرف على الهلاك؛ فمندفع أيضا؛ إذ جاز أن يكون الميل إلى ذلك لتحصيل غرض من شكر، وثناء في العاجل، أو ثواب في الآجل، أو لما يلحقه من رقة الجنسية التي لا ينفك عنها طبعا إنسان ما، أو دفع وهم القبح في حقه بأن يقدر نفسه هو المشرف على الهلاك، وبقدر ذلك الغير معرضا عنه، فإنه يستقبح إعراضه عنه، فإذا أعرض هو عن إنقاذ ذلك الغير، فيقدر في نفسه تقبيح ذلك الغير إعراضه عنه، فيدفع ذلك عن نفسه بالميل إلى الإنقاذ؛ وإن قدر ذلك في حق من لا يعتقد الثواب، ولا يتوقع الثناء، ولا هو ممن تلحقه رقة الجنسية بالنسبة إلى المشرف على الهلاك، ولا يعرض لقبح الإعراض في نفسه، فلعل الميل إلى الإنقاذ بسبب سبق الوهم إلى العكس وهو اعتقاد أن الثناء، والمدح مقارن لصورة الإنقاذ لما وجده من مقارنة صورة الإنقاذ للثناء والمدح، وفي بعض الصور.

فإن فرض في شخص لا يستولي عليه هذا الوهم أيضا؛ فلا نسلم أن مثل هذا الشخص يميل إلى الإنقاذ؛ بل ربما كان ميله عن الإنقاذ أرجح؛ لتضرره به من غير نفع عاجل، ولا آجل، ولا فيه في معتقده مخالفة عرف شرعي، ولا عقلي.

ثم وإن سلمنا دلالة ذلك على التقبيح، والتحسين في أفعال العباد؛ ولكن لا يلزم مثله في أفعال الله- تعالى- مع أنها من صور التزاع، إلا بطريق قياس الغائب قياس الغائب على الشاهد؛ وهو متعذر كما سبق.

ولهذا فإن السيد لو ترك عبيده- وإماءه يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم، وقادر على منعهم؛ لكان ذلك قبيحا منه، وقد وجد مثل ذلك في حق الله تعالى-بالنسبة إلى العبيد؛ و لم يقبح منه ذلك.

فإن قيل: إنما يمكن تقبيح ذلك من الله- تعالى- أن لو كان قادرا على منع الخلق من المعاصي؛ ولا نسلم أنه قادر عليه على ما هو مذهب النظام.

فإن قلتم: إنه يقدر على ذلك بأن لا يخلق لهم القدرة على المعصية؛ فإنما يصح أن لو كان هو الخالق لقدرهم؛ وهو غير مسلم، كما هو مذهب معمر.

وأيضا فإنه لا يخلو: إما أن يكون الرب- تعالى- عالما بأن من ارتكب الفواحش لا يترجر، أو لم يعلم منه ذلك.

لا جائز أن يقال بالثاني: وإلا كان الرب- تعالى- جاهلا بعواقب الأمور؛ وهو ممتنع.

وإن كان عالما بأنه لا يترجر: فمنعه عن ارتكاب الفاحشة لا يكون مقدورا للرب- تعالى- بمعنى منعه من الإتيان بها، والإلزام من عدم الإتيان بها أن يكون علم الرب- تعالى- جهلا؛ إذ الكلام إنما هو مفروض فيمن علم الله- تعالى- أنه لا يترجر عن المعصية، وأنه لابد له من فعلها؛ فلا يكون عدم زجرهم منه مستقيما.

قلنا: أما الإشكال الأول: فمندفع، بما سنبينه من أنه لا خالق إلا الله- تعالى. وأما الإشكال الثاني: فهو بعينه لازم في حق السيد، فإنه إذا علم الله- تعالى- من عبيد السيد مع اطلاعه على ارتكابهم للفواحش أنه لابد وأن تقع الفواحش منهم. وأنهم لا يترجرون؛ فلا يكون زجرهم من جهة السيد

مقدورا له؛ فترك ذلك لا يكون مستقبحا.

ومع ذلك فقد استقبح عرفا، ولم يستقبح في حق الغائب عرفا؛ فافترقا.

والجواب عن الشبه الإلزامية:

أما الأولى: فلا ننكر أن العاقل قبل ورود الشرع يحسن الإحسان، ويقبح الإساءة؛ لكن لا نسلم أن مستند ذلك قبح الفعل، وحسنه في نفسه؛ بل مستند ذلك، وإن لم يكن هو الشرع، فموافقة الغرض، ومخالفته، أو اتباع العرف العادي حتى أنه لو فرض انتفاء ذلك؛ فلا نسلم أن العاقل يحسن الإحسان، ويقبح الإساءة.

وعن الشبهة الثانية: أنا لا ننكر أن حقيقة القبح معلومة قبل ورود الشرع؛ لكن بمعنى مخالفة الغرض، أو بمعنى أنه الذي يرد الشرع فيه بالنهي والمنع من الفعل.

ولا نزاع في ذلك وإنما النزاع في كون الحسن، والقبح ذاتيا لما وصف به من الأفعال، وليس في فهم معنى القبح بالاعتبار المذكور ما يوجب كونه ذاتيا؛ لما وصف به.

وعن الشبهة الثالثة: أنا لا ندعي أنه لا حسن إلا ما أمر به، أو أذن في فعله حتى يقال: بأن أفعال الله- تعالى- ليست حسنة، أو أن يكون مأمورا بها، ومأذونا فيها؛ بل ما أمر الشارع بفعله، أو أذن فيه؛ فهو حسن، ولا ينعكس كنفسه؛ بل قد يكون الفعل حسنا باعتبار موافقته للغرض، أو باعتبار أنه مأمور بالثناء على فاعله.

وبهذا الاعتبار كان فعل الله- تعالى- حسنا؛ سواء وافق الغرض، أو خالف.

وعن الشبهة الرابعة: ما مر وسبق في وجوب النظر.

وعن الشبهة الخامسة: أن الحسن، والقبح وإن كان قد يفسر بورود

الشرع بالمنع والإطلاق؛ فلا نسلم أنه لا حسن، ولا قبح إلا بالشرع حتى يلزمنا ما قيل؛ بل الحسن، والقبح أعم من ورود الشرع كما عرف، ولا يلزم من تحقيق معنى الحسن، والقبح بغير ورود الشرع بالمنع والإطلاق أن يكون ذاتيا للأفعال.

وعن الشبهة السادسة: أنه إذا كان حسن الطاعة؛ بمعنى ورود الشرع بالأمر بها، وقبح المعصية؛ بمعنى ورود النهي عنها؛ فلا يمتنع عندنا الأمر بما كان معصية وقبيحا؛ بسبب ورود النهي نحوه، وكذا لا يمتنع أن يرد النهي بما كان طاعة وحسنا بسبب ورود الأمر به، ويصير ما كان حسنا قبيحا، وما كان قبيحا حسنا بهذا الاعتبار.

وعن الشبهة السابعة: من وجهين:

الأول: أنا لا ندعي أن الحسن، والقبح لا يكون إلا بورود الشرع كما قررناه. وعند ذلك؛ فلا يلزم انتفاء الحسن، والقبح قبل ورود الشرع.

الثاني: وإن كان لا معنى للحسن إلا ما حسنه الشرع. ولا معنى للقبيح إلا ما قبح الشرع؛ فلا نسلم أنه يلزم من انتفاء القبح قبل ورود الشرع؛ جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب في الرسالة، اللهم إلا أن يكون مدرك امتناع ذلك القبح؛ وليس كذلك.

وهذا هو الجواب عن الشبهة الثامنة، والتاسعة:

والجواب عن الشبهة العاشرة:

أنه وإن امتنع الحكم بالحسن، والقبح على المصالح؛ والمفاسد باعتبار ورود الشرع قبل وروده؛ فلا يمتنع ذلك باعتبار آخر كما سلف؛ إذا أمكن تعليل الفعل بما فيه من المصلحة الحسنة باعتبار موافقتها للغرض. وبما فيه من المفسدة القبيحة باعتبار مخالفتها للغرض.

وعلى هذا فالقياس لا يكون منقطعا.

سلمنا حسن الأفعال وقبحها لذواتها؛ ولكن لا نسلم أن حسن الحسن، وقبح القبيح لوجه هو في نفس علته كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة.

وبيان امتناعه من أربعة أوجه:

الأول: أن ما اختص بالحسن، والقبيح من الوجه، والصفة جائز أن يكون مجهولا غير معلوم عندهم. ولو جاز اختصاص أحد الفعلين المتماثلين بوجه مجهول يوجب تقبيحه، أو تحسينه؛ فما المانع من اختصاص أحد المتماثلين بصفة نفسية غير معلومة؛ وذلك مما لا ينفي معه تعين التماثل بين شيئين أصلا.

الثاني: أنه لا مانع من اختصاص الفعل عند هذا القائل بوجه يوجب حسنه، وبوجه يوجب قبحه.

ولهذا قال في حد الحسن: ما اختص بوجه من وجوه الحسن مع عروه عن وجوه القبح. وكذلك القبيح: ما اختص بوجه من وجوه القبح مع عروه عن وجوه الحسن.

وعند ذلك: فإما أن يقال: يكون الفعل الواحد حسنا، وقبيحا، وليس ذلك من أصل هذا القائل.

وإما أن يقال بأنه لا حسن، ولا قبيح؛ فيلزم انتفاء الحسن، والقبح مع وجود علته؛ فلا يكون ما قيل إنه علة، علة؛ لأن شرط العلة، الاطراد كما يأتي؛ وهو خلاف الفرض.

وإن قيل: بثبوت حكم أحد الوجهين دون الآخر؛ فليس هو أولى من العكس على أنه مخالف لمذهب هذا القائل.

الثالث: هو أن من مذهب الجبائي القائل بهذا القول: انتفاء الأحوال، ومع القول بانتفاء الأحوال يمتنع التعليل.

الرابع: هو أن قبح الكذب عندهم معلل بخصوص الكذب، وقبح الظلم

معلل بخصوص الظلم. وكذلك حسن الإيمان، معلل بخصوص الإيمان، وحسن الصدق معلل بخصوص الصدق.

ولهذا قالوا: إنا إذا علمنا جهة الكذب؛ علمنا القبح؛ وإن جهلنا ما عداه. وكذلك في باقي الصور والقبح، فحكم واحد، وكذلك الحسن. وقد بان تعليل الحكم المتحد بعلل مختلفة ممتنع فيما تقدم، وسيأتي بيانه أيضا بزيادة شرح وإيضاح، في العلل، والمعلولات.

وإن سلمنا أن حسن الحسن، وقبح القبيح معلل بوجود عائد إلى الفعل؛ ولكن لا نسلم أن من فعل فعلا حسنا، واستحق عليه الثواب والثناء، أو فعل فعلا قبيحا، واستحق عليه الذم والعقاب، لابد وأن يكون ذلك لصفة عائدة إلى نفس المحسن والمسيء، كما هو مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي؛ كما سبق إيضاحه.

وبيانه: أن تعليل استحقاق المحسن؛ للثواب، والمسيء؛ للوم والعقاب: إما أن يكون القائل به قائلا بالأحوال، أو نفيها.

فإن كان قائلا بنفي الأحوال: فلا حكم، ولا علة.

وإن كان قائلا بالأحوال: فالوصف الموجب لاستحقاق الثواب، أو العقاب بفعل الحسن، والقبيح: إما أن يكون معلوما، أو مجهولا.

لا جائز أن يقال بكونه غير معلوم: لما سبق في إبطال تعليل الحسن والقبيح، بوجوه عائدة على الفعل غير معلومة.

وإن كان معلوما: فإما أن يكون هو نفس فعل الإحسان والإساءة، أو كون الفاعل عالما بقبح ما يفعله ومريدا له، أو عالما بحسن ما يفعله ومريدا له، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فالإحسان والإساءة من صفات الأفعال، والأفعال لا توجب للفاعل حالا. وأقرب دليل يدل عليه أن الفعل لا معنى له إلا وجود

الأثر على المؤثر، ووجود الأثر ليس من صفات المؤثر؛ فلا يكون موجبا لحكم في المؤثر. كما يأتي تقريره. في العلل، والمعلولات.

وأيضا: فإن الفعل حادث: فلو أوجب حكما في الفاعل؛ لتجدد للباري- تعالى- من أفعاله أحكام وصفات قائمة بذاته لم تكن قبل وجود الفعل؛ ويلزم من ذلك أن تكون ذات الرب- تعالى- محلا للحوادث؛ وهو محال على ما سبق.

وأيضا: فإن ترك الواجب إساءة. وهو نفي محض، والنفي لا يكون علة للحكم الخالي. وإن كان الوصف هو كون الفاعل عالما بالحسن، أو القبح مع القصد والإرادة؛ فهو ممتنع على أصلهم أيضا.

وبيانه: أن من كان عالما بضرر إنسان، وقصد إيجاده؛ فيجب أن يكون مسيئا مستحقا للوم والعقاب؛ على أصلهم. وكذلك من علم مصلحة إنسان وقصد إيجادها؛ فهو محسن، ومستحق للثناء والمدح.

وعلى هذا: فيلزم أن يكون محسنا، و مسيئا عند اجتماع الأمرين؛ لضرورة وجود حقيقة الإحسان والإساءة على ما ذكروه، ومع ذلك لو كان النفع المتأخر على العذر السابق مرجوحا؛ فإنه لا يكون محسنا عندهم. وكذلك لا يكون مسيئا عندنا إذا كان الأمر بالعكس مع أن حقيقة الإحسان موجودة، وما سبق من الإساءة غير مخلة بالإحسان اللاحق. وكذلك بالعكس.

وإن كان ما به التعليل شيئا آخر، فلابد من تصويره، وإقامة الدليل عليه.

وبما استقصيناه إلى ههنا تمام مسألة التحسين، والتقبيح.

المسألة الثانية
في أنه لا حكم قبل ورود السمع
مذهب أهل الحق

المسألة الثانية
في أنه لا حكم قبل ورود السمع [1]

مذهب أهل الحق من الأشاعرة، وغيرهم: أن الأحكام بأجمعها سمعية، وأنه لا حكم قبل ورود السمع.

وذهب المعتزلة- بناء على فاسد أصولهم في التحسين، والتقبيح عقلا-: إلى أن الأفعال منقسمة إلى حسنة، وقبيحة كما عرف.

فأما الحسن: فقالوا: ينقسم إلى ما يقضي العقل فيه باستواء فعله وتركه في النفع، وانتفاء الضرر عنه: ويسمى مباحا. وربما قال بعضهم إن المباح ليس حسنا-، وإلى ما فعله أولى من تركه.

ثم ما فعله أولى من تركه:منه ما يلحق للذم بتركه: فيسمى واجبا: ومنه ما لا يلحق الذم بتركه فيسمى مندوبا.

ثم قسموا الواجب العقلي فقالوا: لا يخلو: إما أن يكون وجوبه لمعنى في نفسه، أو لا لمعنى في نفسه؛ بل لغيره.

فإن كان الأول: فهو كشكر المنعم، والإيمان، والعدل، والإنصاف، ونحو ذلك.

وإن كان الثاني: فمنه ما يستقل العقل بدركه: كوجوب النظر. ومنه لا يستقل العقل بدركه دون السمع: كوجوب العبادات من جهة ما فيها من اللطف المانع من الفحشاء.

واختلفوا في وجوب الفعل، الذي يلزم منه ترك القبيح، من حيث هو ترك للقبيح فقال بعضهم: إن اتحد الترك كان واجبا، وإن تعدد لا يكون

---

(١) انظر: فيض القدير للمناوي (٥٤٨/١)، وبداية المجتهد (١٢٩/٢)، والأحكام لابن حزم (٤٦٨/٧)، والتمهيد للأسنوي (١١١)، وإجابة السائل شرح بغية الأمل (ص٣٨١، ٣٩٣).

الواحد من التروك واجبا، وإلا كان المباح الذي يلزم منه ترك الحرام واجبا.

وقال الكعبي: ما كان تركا للحرام؛ فهو واجب. من حيث هو ترك الحرام وإن كان مباحا.

واختلفوا أيضا في عدم فعل القبيح، هل هو واجب، أم لا؟

واتفقوا على أنه يجب على العاقل دفع الضرر عن نفسه عقلا، وعن غيره شرعا.

وأما القبيح:

فمنقسم أيضا: إلى ما يلحق الذم بفعله: ويسمى حراما. ثم منه ما هو حرام لعينه: كالكذب، والظلم. ومنه ما هو حرام لغيره. كالفعل الذي يلزم منه ترك واجب.

ثم اختلفوا: فيما لم يقض العقل فيه بحسن، ولا قبح.

فمنهم من قال: إنه قبل ورود الشرع على الحظر.

ومنهم من قال: هو على الإباحة.

ومنهم من قال: هو على الوقف.

وقد احتج الأصحاب بالنقل، والعقل.

أما النقل: فقوله - تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء:١٥] ووجه الاحتجاج به: أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل؛ فدل على أنه لا وجوب، ولا حرمة قبل بعثة الرسل، من حيث أن الواجب: ما لا يؤمن من العذاب على تركه. والحرام: ما لا يؤمن العذاب على فعله. وأن العقل غير موجب، ولا محرم. وإلا لقال: وما كنا معذبين حتى نرزقهم عقولا.

فإن قيل: ليس في الآية ما يدل على ثبوت الأحكام بالشرع.

أما قبل ورود الشرع: فلعدم وروده.

وأما بعد ورود الشرع: فمسكوت عنه في الآية، والمسكوت عنه، لا تكون الآية دليلا على ثبوت حكم فيه، أو نفيه عنه إلا بطريق المفهوم، ولا نسلم كونه حجة.

سلمنا دلالة الآية على لزوم العذاب بعد بعثة الرسل ونفيه قبل البعثة؛ ولكن ليس فيها ما يدل على لزوم العذاب بالبعثة، وإن كان لازما عندها. وهذا كما يقال: لا أكرمك حتى يجيء رأس الشهر، فإنه لا يدل على أن الموجب للإكرام مجيء رأس الشهر، وإن كان الإكرام متحققا عنده.

سلمنا لزوم العذاب بالبعثة؛ ولكن لا نسلم أن لزوم العذاب من لوازم الوجوب والحظر.

ولهذا: فإنه قد لا يعذب من ترك الواجب، وفعل المحرم بناء على عفو، أو شفاعة.

وإذا لم يكن لازما: لم يلزم من وجوده ولا نفيه وجود الحكم، ولا نفيه.

سلمنا ملازمة العذاب للوجوب، والحظر؛ ولكن بعد ورود الشرع، أو قبله. الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء العذاب قبل ورود الشرع، انتفاء الوجوب والحظر قبله.

سلمنا أنه من لوازم الوجوب والحظر؛ ولكن الوجوب والحظر المستفادان من الشرع، أو العقل. الأول؛ مسلم. الثاني؛ ممنوع.

وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الوجوب والحظر(المستندين) إلى الشرع قبل ورود الشرع انتفاء الحظر والوجوب مطلقا.

سلمنا أنه من لوازم الوجوب، والحظر مطلقا؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من إسناد لازم الحكم، إلى الشرع، إسناد الملزوم إلى الشرع.

سلمنا أنه يلزم من ذلك إسناد الوجوب، والحظر إلى الشرع، وأنه لا تحقق له قبل ورود الشرع؛ ولكن ليس فيه دلالة على امتناع ما عدا الوجوب والحظر قبل الشرع. وذلك كالمندوب، والمباح، والصحة والبطلان، وغير ذلك من الأحكام.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على حصر مدارك الأحكام في الشرع؛ ولكنه معارض بما يدل على امتناعه؛ وذلك أنا لو حصرنا مدارك الأحكام في الشرع؛ لأفضى إلى إفحام الرسل، كما أسلفناه في وجوب النظر.

والجواب عن السؤال الأول: أن المقصود من الآية إنما هو انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع لا بعده؛ لوقوع الاتفاق عليه، ووقوع الخلاف قبله، وبه جواب السؤال الثاني أيضا.

وعن الثالث: أن وقوع العذاب بالفعل، وإن لم يكن لازما للوجوب والحظر ملازمة عدم الأمن من العذاب- كما تقدم- واللازم قبل ورود الشرع منتف- على ما نطقت به الآية- فالا ملزوم.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع، والخامس.

والجواب عن السادس: أنه إذا سلم لزوم عدم الأمن من العذاب للوجوب والحظر، وسلم انتفاء اللازم قبل ورود الشرع؛ فيلزمه انتفاء الملزوم؛ وهو المطلوب.

وعن السابع: أنه ليس المقصود من دلالة الآية غير انتفاء الوجوب والحظر، وما عداه فإنما يثبته بدليل آخر.

وعن الثامن: ما سبق في وجوب النظر.

ومما تمسك به من جهة النقل أيضا: قوله- تعالى- ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء:١٦٥] ووجه الاحتجاج به أنه نفى احتجاجهم على المؤاخذة بترك الواجبات،وارتكاب المحرمات، بعد

بعثة الرسل. وأثبت بمفهومه الحجة قبل البعثة، وذلك يدل على نفي الموجب، والمحرم قبل البعثة، وعلى إثباته بعد البعثة. غير أن دلالته دون دلالة الأول، لكونه مفهوما، ودلالة الأول منطوق بها، ولا يخفى وجه الكلام عليه نفيا، وإثباتا.

وأما المسلك العقلي:

فما بيناه في وجوب النظر من امتناع الإيجاب والتحريم، بالعقل، وقد استقصيناه تقريرا، واعتراضا، وانفصالا؛ فعليك بنقله إلى ههنا؛ غير أنه مختص نفي الوجوب، والتحريم.

وأما دليل إبطال الإباحة: فهو أن المباح: إما أن يراد به ما لا حرج في فعله، ولا تركه، وإما أن يراد به ما خير فيه بين الفعل، والترك، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فلا ننكر كون الأفعال قبل ورود الشرع مباحة بهذا التفسير. غير أن التراع واقع في التسمية. ولهذا فإن أفعال الباري- تعالى- لا حرج عليه في فعلها، ولا تركها، وكذلك أفعال البهائم، والصبيان ولا توصف بكونها مباحة لفظا.

وإن كان الثاني: فالمخبر بالإجماع لا يخرج عن الشرع والعقل،ولا شرع قبل ورود الشرع. والعقل: فإنما يخبر عندهم فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح، وإلا فلو كان الفعل حسنا؛ لكان واجبا، أو مندوبا عندهم. ولو كان قبيحا؛ لكان حراما، أو مكروها؛ كما سبق من تفصيل مذهبهم.

وعلى هذا: فتخيير العقل، فرع تحسين العقل وتقبيحه؛ وقد أبطلناه.

ثم يلزم عليه شبهة القائلين بالحظر، وهو أن العالم، وما فيه ملك لله- تعالى- وأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح. والقبيح لا يكون مخيرا فيه، ولا يلزم من عدم ورود النهي من الشرع انتفاء القبح. وإلا للزم من انتفاء التخيير من الشرع، انتفاء التساوي؛ وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

وإن كان الثالث: فلابد من تصويره، وإقامة الدليل عليه.

فإن قيل: المباح: هو المأذون في فعله. وقد ورد دليل الإذن، وإن لم ترد صورة الإذن.

وبيانه: هو أن الله خلق الطعوم في المأكولات، والذوق فينا، وعرفنا بالأدلة العقلية أنها نافعة لنا غير مضرة، مع تمكينه لنا منها بخلق قدرنا عليها. وهو دليل الإذن منه لنا في الأكل؛ وذلك كما لو قدم المالك الطعام بين يدي إنسان، وعرفه أنه نافع له غير مضر، ومكنه منه؛ فإنه يكون إذنا منه له في الأكل عرفا.

قلنا: فإذا كان مأذونا فيه من جهة الشرع؛ فإباحته من جهة الشرع لا من جهة العقل؛ وهو المطلوب.

وإن كان ممتنعا: ففيه تسليم المطلوب.

وأما القائلون بالوقف: فإن أرادوا به: أنه الحكم على الأفعال بالوجوب، والحظر، والإباحة؛ موقوف على ورود الشرع؛ فهو المطلوب.

وإن أرادوا به التوقف في الحكم للتردد بين دليل الوجوب، والحظر والإباحة؛ فخطأ؛ لاستحالة دليل هذه الأحكام قبل ورود الشرع كما تقدم.

المسألة الثالثة
في أنه لا يجب رعاية الغرض والمقصود في أفعال الله - تعالى - وأنه لا يجب عليه شيء أصلا[(١)]

مذهب أهل الحق: أن رعاية الحكمة، والغرض في أفعال الله- تعالى- غير واجب، وأنه لا يجب عليه فعل شيء، ولا تركه.

ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين، وجهابذة الحكماء المتقدمين.

وأجمعت المعتزلة: على أن الباري- تعالى- لا يخلو فعله عن غرض ومقصود وصلاح للخلق؛ إذ هو يتعالى، ويتقدس عن الأغراض، وعن الضرر، والانتفاع، وهو واجب في فعله، نفيا للعبث عنه في إبداعه، وصنعه.

ثم اتفقوا بناء على وجوب رعاية الصلاح في فعله، على أن وجوب الثواب على الطاعات والآلام الغير مستحقة كما في أفعال البهائم، والصبيان. ووجوب العقاب، وإحباط العمل الصالح على المعاصي، وإحباط الصغائر، عند اجتناب الكبائر، ووجوب قبول التوبة، والإرشاد بعد الخلق، وإكمال العقل إلى وجوه المصالح بالأقدار عليها، وإقامة الحجج الدالة عليها.

ثم التزموا على فاسد أصولهم: أن ما ينال العبد في الحال، أو المآل من الآلام، والأوجاع، والضر، والشر؛ فهو الصالح له، ولم يتحاشوا جحد الضرورة، ومكابرة العقل في أن خلود أهل النار؛ في النار هو الصالح لهم، والأنفع لنفوسهم.

وما فارق به البغداديون البصريين القول بوجوب ابتداء خلق الخلق، وتهيئة أسباب التكليف من إكمال العقل، واستعداد آلات التكليف. والبصريون لا

---

(١) انظر غاية المرام (ص٢٢٩)، منها ح السنة (١/٤٥٣) شفاء العليل (ص٢٦٢)، والمواقف (١/١٢)، (٣/٢٩٠) وقواعد العقائد (ص ٢٠٦، ١٤٨)، رسالة الأشعري إلى أهل الثغر (ص٢٦٩).

يرون ذلك واجبا؛ بل ابتداؤه تفضل من الله- تعالى-.

وأما الأصلح: فهم فيه مختلفون.

فمنهم من أوجبه: ومنهم من نفاه؛ بناء على أنه ما من صالح، إلا وفوقه ما هو أصلح منه، إلى غير النهاية. ومنهم من قال بوجوب رعاية الأصلح: في الدين دون الدنيا.

وعند ذلك: فلابد من تحقيق مسالك أهل الحق. ثم التنبيه على شبه أهل الضلال في معرض الاعتراض، والانفصال.

وقد احتج الأصحاب: على امتناع وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله- تعالى- بمسالك.

المسلك الأول:

أنه لو كان فعل الله- تعالى- لا يخلو عن حكمة وغرض؛ فذلك الغرض إما قديم، أو حادث.

فإن كان قديما: فإما أن يلزم قدم الفعل لقدم غرضه، أو لا يلزم.

فإن لزم فهو محال. على ما سنبينه من حدوث أفعاله.

وإن لم يلزم قدم الفعل لقدم غرضه، فالغرض غير حاصل من ذلك الفعل؛ لحصوله دونه. وما لا يكون الغرض حاصلا من فعله. فلا يكون في فعله غرض؛ وهو المطلوب.

وإن كان الغرض حادثا بحدوث الفعل: فإما أن يفتقر إلى فاعل، أو لا يفتقر إلى فاعل.

فإن لم يفتقر إلى فاعل: لزم حدوث حادث من غير فاعل؛ وهو محال لما فيه من سد باب إثبات واجب الوجود.

وإن افتقر إلى فاعل: فذلك الفاعل إما أن يكون هو الله- تعالى- أو غيره.

لا جائز أن يكون غيره: لما سنبينه من أنه خالق غير الله- تعالى.

وإن كان هو الله- تعالى- فإما أن يكون له أيضا في فعله غرض، أو لا غرض له في فعله.

فإن كان الأول: فالكلام فيه، كالكلام في الأول؛ ولزم التسلسل.

وإن كان الثاني: فقد خلا فعله عن الغرض وهو المطلوب.

فإن قيل: فعله لذلك الغرض، لغرض هو نفسه، فما خلا عن غرض من غير تسلسل.

قلنا: فيلزم مثله في كل مفعول مخلوق؛ وهو أن يقال: الغرض منه هو نفسه، من غير حاجة إلى غرض آخر غيره؛ وهو المطلوب.

المسلك الثاني:

أنه لو كان فعله لغرض؛ فذلك الغرض: إما أن يرجع إلى الباري- تعالى- أو إلى المخلوق.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ الباري- تعالى- يتقدس عن الأغراض، والضرر، والانتفاع.

وإن عاد إلى المخلوق: فقد قيل في إبطاله لا يخلو: إما أن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إلى الله- تعالى- أولى من عدم الحصول، أو العدم أولى، أو أن الحصول، وعدم الحصول متساويان بالنسبة إليه.

فإن كان الأول: فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره؛ وهو محال. وبه يمتنع القسم الثاني. كيف: ويلزم منه عدم الحصول، لا الحصول.

وإن كان الثالث: فليس القول بالحصول أولى من عدمه.

وهو فاسد. فإنه وإن كان حصول الغرض، وعدم حصوله بالنسبة إلى الله- تعالى- سواء؛ فلا يمتنع الفعل، لعود الغرض إلى المخلوق. وإن أورد التقسيم أيضا على عود الغرض إلى المخلوق. وقيل إما أن يكون حصوله

وعدم حصوله بالنسبة إلى الله- تعالى- سواء، أو أن أحدهما أولى، فالجواب الجواب. وإنما الطريق في إبطال عودة الغرض إلى المخلوق من وجهين:

الأول: هو أنا لو فرضنا ثلاثة أشخاص: مات أحدهم مسلما قبل البلوغ، وبلغ الآخران، ومات أحدهما مسلما، والآخر كافرا. فمن مقتضى أصول الخصوم على ما استدعاه التعديل أن تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم؛ لكونه أطاع بالغا، وتخليد الكافر في الجحيم لكفره.

فلو قال الصبي: يا رب العالمين. لم حرمتني هذه الرتبة العلية التي أعطيتها للمسلم البالغ، ولم تمنعه إياها. فلو قدر الجواب: لأنه أطاع بالغا. وقال الصبي: فلم لا أحييتني إلى أن أبلغ، وأطيع؛ فتحصل لي هذه الرتبة. فلو قدر الجواب: لأني علمت أنك لو بلغت لعصيتني؛ فكان اخترامك هو الأنفع لك، وانحطاطك إلى هذه الرتبة أصلح لنفسك؛ فللبالغ الكافر أن يقول: فلم لا أمتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير البلوغ، فلا يبقى لموجب الغرض جواب.

وهذا قاطع في نفي لزوم الغرض، لا غبار عليه.

الوجه الثاني: أنا نعلم علما ضروريا أن خلود أهل النار في النار، من فعل الله- تعالى- ونعلم أنه لا فائدة لهم، ولا غرض في خلودهم في النار، ولا لغيرهم فيه، بل والعاقل إذا فتش علم أيضا، أنه لا فائدة للجمادات والعناصر، والمعدنيات، وغيرها من أنواع النبات في وجودها؛ إذ لا تجد بذلك لذة، ولا ألما. ولا فرق بين كونها، ولا كونها. ولا غرض في إماتة الأنبياء، وأنظار إبليس، وتكليف نوع الإنسان مع ما فيه من الآلام والمشاق ولزوم الحرج؛ بل وكل عاقل أيضا راجع نفسه، وأمعن في النظر بين الوجود، ولا وجود؛ فإنه يود أنه لم يوجد؛ لما يعترضه من الآفات الدنيوية، والأخروية.

ولهذا نقل عن المقتدي بهم من الأولين التكره لذلك، والتبرم به حتى

قال: يا ليتني كنت نسيا منسيا، وقال آخر: يا ليت أمي لم تلدني، وقال آخر: يا ليتني لم أك شيئا إلى غير ذلك من الأقوال الدالة على كراهة الوجود. وما فيه الغرض، والصلاح للعبد؛ لا يكون مكروها له.

فإن قيل: لو لم يكن فعل الباري- تعالى- لغرض ومقصود، مع أن الدليل قد دل على كونه حكيما في فعله، عالما بصنعه؛ لكان عابثا، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق. والخير المحض إذا كان عالما بقبحه، وعالما باستغنائه عنه فإنه لابد له في فعله من غرض يقصده، وحكمه من فعله؛ نقيا للتقصير والعبث عنه.

ولا ننكر امتناع عود الغرض من فعله إليه؛ ولكن ما المانع من عوده إلى المخلوق؟

وما ذكرتموه فغاية ما فيه عدم العلم بوجود الغرض فيما فرضتموه من الصور، وليس فيه ما يدل على عدم الغرض في نفسه؛ فإنه لا يلزم من عدم العلم بالشيء. العلم بعدم الشيء، ولا عدمه في نفسه.

كيف: وأنه ممكن أن يكون خلود أهل النار في النار، هو الأنفع له؛ لعلم الباري تعالى- بهم. أنهم ﴿ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ ﴾ [الأنعام: ٢٨] كما أخبر به الكتاب العزيز، ويلزم من ذلك زيادة العقاب في حقهم مضافا إلى ما كان مستحقا عليهم.

ولا يخفي أن التزام شر قليل، دفعا للشر الكثير، أولى من التزام الشر الكثير. وأمكن أن تكون الغاية ما في ذلك في نفي الخلف عن خبر الباري- تعالى- عنهم بالخلود، أو الجهل عنه. حيث تعلق علمه بذلك.

وأما الفائدة في خلق الجمادات، وغيرها فالعناية بنوع الإنسان؛ لأجل انتظام أحواله في مهماته وأفعاله، والاستدلال بما في طيها من الآيات، والدلائل الباهرات على وجود واجب الوجود، ووحدانية المعبود؛ ليعبد

ويعظم؛ فيستحق على عبادته وتعظيمه الثواب الجزيل، وبالإعراض عنها وعن النظر فيها العذاب الأليم، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام حكاية عن الله- تعالى- كنت كنزا لم أُعرف فخلقتُ خلقا لأعرف به- وقال- تعالى-

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠] وقد قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها عند. نزول هذه الآية-: «قد نزل عليّ الليلة آية ويل لمن لاكها بين لحييه ولا يتفكر فيها »[1] ثم قرأ هذه الآية وقال- تعالى- ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ [ص:٢٧]. وقال إخبارا عن المؤمنين في معرض الثناء والمدح لهم: ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴾ [آل عمران: ١٩١] وقال ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾

[الطلاق: ١٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن خلق مثل هذه الأشياء إنما هو لغرض الاستدلال بها عليه؛ ليعبد، ويعظم؛ تحصيلا للثواب الجزيل؛ كما سبق.

وأما إماتة الأنبياء: فلعله النافع لعلم الله- تعالى- أنهم لو عاشوا لتضرروا في أبدانهم، أو أديانهم؛ فكان اخترامهم هو الأنفع لهم، ويحتمل أن يكون الباري- تعالى- قد علم أنهم لو عاشوا؛ لأفضى ذلك إلى فساد بعض الأمة؛ فكان اخترامهم لذلك، أولى.

وأما فائدة نظار إبليس: فيحتمل أن يكون لما فيه من زيادة امتحان المكلفين لينالوا بسبب مقاومته الثواب الجزيل.

وأما تكليف نوع الإنسان مع ما يلزمه من المشاق، والآلام في الدنيا:

---

(١) أورده المصنف في الأحكام (٤/٢٢٩)، وقد تقدّم تخريجه.

فلغرض تحصيل الثواب الجزيل في الآخرة.

وما نقل عن بعض المتقدمين من الكراهية للوجود، فغايته أنه لم يظهر له الغرض من وجوده، وما هو النافع له، وليس في ذلك ما يدل على عدم الغرض في وجوده؛ بل لعل وجوده الأنفع له. وقد استأثر الله- تعالى- بعلمه بذلك دونه.

والجواب:

أنا لا ننكر كون الله- تعالى- حكيما في فعله؛ ولكن ذلك يتحقق فيما يتقنه في صنعه وتحققه على وفق علمه به، وإرادته، ولا يتوقف ذلك على أن يكون له في فعله غرض وغاية، والعبث إنما يلزم في فعله بانتفاء الغرض فيه. أن لو كان فعله مما يطلب فيه الغرض؛ وهو محل النزاع، وتقبيح صدور ما لا غرض فيه من الباري- تعالى- فمبني على فاسد أصولهم بالتحسين. والتقبيح الذاتي، وقياس الغائب على الشاهد وقد أبطلناه فيما تقدم.

وقولهم: غاية ما ذكرتموه عدم العلم بوجود الحكمة والغرض- وليس في ذلك ما يدل على نفي الغرض في نفسه- ليس كذلك.

قيل: بل العلم بانتفاء الغرض فيما ذكرناه من الصورة الأولى والثانية ضروري وإن انقدح الاحتمال فيما وراء ذلك من صور الاستشهاد مع بعده.

وقولهم: يحتمل أن يكون خلود أهل النار في النار، أنفع لهم من النعيم المقيم؛ خروج عن المعقول، ومكابرة لضرورة العقل.

قولهم: ذلك أنفع لهم لعلمه- تعالى- أنهم ﴿ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ ﴾ [الأنعام:٢٨] فإنما يلزم أن لو أعادهم مكلفين، وهو قادر على إخراجهم من غير تكليف، وإن كلفهم؛ فهو قادر على منعهم من المعاصي بإماتتهم قبل فعلها، وعدم إقدارهم عليها، أو إقدارهم على التوبة بعد الفعل،، والعفو، والصفح بعد الفعل؛ بل وهو الأليق بحكمته، والأقرب إلى رأفته

ورحمته من أن يعذبهم، وينتقم منهم، مع أنه لا ينتفع بعذابهم، ولا يتضرر بالعفو عنهم؛ بل العفو، والعقوبة بالنسبة إلى جلاله سيان؛ فكان إخراجهم هو الأصلح، والأنفع لهم.

كيف وقد وجدنا في الشاهد: المدحة للعافي، دون المنتقم؛ بل والعقلاء بأسرهم يقبحون مقابلة معصية واحدة، بالخلود في العذاب الأبدى السرمدي؛ فما باله استأثر العقوبة على العفو مع ذلك، وليس مستندهم فيما قضوا به غير التحسين، والتقبيح، وقياس الغائب على الشاهد؛ والتخليد في العذاب على خلاف هذه القواعد.

قولهم: الغرض من ذلك إنما هو نفي الخلف في خبر الله- تعالى- والجهل عنه:.

قلنا: فالغرض إذن غير عائد إليهم؛ إذ لا نفع لهم في ذلك؛ وهو خلاف الغرض.

كيف: وإن النزاع إنما هو اعتبار الأغراض العائدة إلى المنافع، والمضار، والمصلحة، والمفسدة الدنيوية، والأخروية؛ وليس النزاع في وجوب وقوع الفعل من الله تعالى- ضرورة استحالة الخلف في خبره، واستحالة وقوع خلاف معلومه؛ فإن ذلك متفق عليه.

ومن أطلق الغرض في أفعال الله- تعالى- على مثل هذه الأمور؛ فلا نزاع معه في غير اللفظ.

وما ذكروه من الغرض في خلق السموات، والأرض، وما بينهما؛ فجوابه من أربعة أوجه.

الأول: أنه لو كان ما ذكروه غرضا؛ لوجب حصوله من كل وجه، وإلا كان الباري- تعالى- عاجزا عن تحصيل غرضه من الوجه الذي لم يحصل، وليس كذلك؛ فإنه كم من هالك بما خلق لأجل صلاحه، وانتظام

أحواله، واستدلاله على ما ينفعه: كالغرقى، والحرقى، والهلكى بالأسباب السماوية، والأرضية، وليس من الصلاح خلق شيء لمنفعة شخص، يكون هلاكه فيه، مع علم الخالق به.

ولو قال الخالق: إنما قصدت صلاحه بم علمت أن هلاكه فيه، كان قوله مردودا مستنكرا؛ بل وكم من تاركا النظر، والاستدلال بموجودات الأعيان؛ ولهذا لو نسبنا الناظر المؤمن إلى غيره لم نجده إلا قليلا من كثير.

الثاني: أن الفائدة في معرفة وجود الله- تعالى- وما يجب له من الصفات، وما يجوز وما لا يجوز؛ لا يمكن عودها إلى الله- تعالى؛ إذ هو يتعالى، ويتقدس عن الأغراض كما سبق. فلابد وأن تكون عائدة إلى العبد، وتلك الفائدة عند البحث عنها لا تخرج عن الالتذاذ بالمعرفة والثواب عليها؛ وذلك كله مقدور أن يجعله الله- تعالى- للعبد من غير واسطة. بأن يخلق له العلم الضروري به، وبصفاته، وأن ينله الثواب الجزيل، بدون النظر، والطاعة؛ فلا حاجة إلى هذا التكليف والمشقة، مع إمكان وحصول الغرض دونه؛ بل ربما يكون التكليف، مع إمكان حصول الغرض دونه عبثا، والعبث في حق الله ممتنع.

وبه يخرج الجواب عما ذكروه في القول بالتكاليف، وإيجاب العبادات.

فإن قيل: الثواب جزاء على النظر، والمشاق اللازمة بالتزام الطاعات وفعل المأمورات، واجتناب المنهيات؛ ألذ من ابتدائه، وأنفى للمنة؛ فهو خروج عن الدين، وتكبر عن الدخول في منن الله- تعالى- وإسباغ نعمه. وكيف السبيل إلى ذلك، وأين المفر عنه مع القول: بإيجاده مبرأ عن الآفات، ممكنا من تحصيل اللذات، وأقداره على ما يصدر عنه من الطاعات، وتكميل عقله للفهم والإدراك إلى غير ذلك من النعم التي لا تعد ولا تحصى، وذلك منه بدا من غير سابقة طاعة، أو فعل عبادة.

الثالث: هو أن الخصم معترف بأن ما يفعله العبد من الطاعات، واجب عليه وملجأ إليه؛ شكرا لله- تعالى- على ما أولاه من مننه، وأسبغ عليه من جزيل نعمه. فكيف يستحق الثواب على ما أداه من الواجبات؟ والجزاء على ما حتم عليه من العبادات. وكيف السبيل إلى الجمع بين القول بوجوب الطاعة على العبد شكرا، والثواب على الباري- تعالى- جزاء وذلك من جهة أن الشكر لا يجب، إلا بعد سابقة النعم المتطول بها ابتداء لا بطرق الوجوب. والجزاء الواجب، لا يكون؛ إلا بعد سابقة خدمة وطاعة متبرع بها، لا على ما وقع بطريق الوجوب في مقابلة النعم السابقة. وقوله- تعالى- ﴿ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [الجاثية: ٢٢] وقوله- تعالى- ﴿ لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِٱلْحُسْنَى ﴾ [النجم: ٣١] فليس المراد به التعليل؛ وإنما المراد به تعريف الحال في المآل كما في قوله- تعالى- ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ [القصص: ٨] وقوله- تعالى- ﴿ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [القصص: ٧٣].

ونحن لا ننكر وقوع مثل ذلك، وإنما ننكر كونه مقصودا بالتكليف حتى يقال إنه كلف بكذا، أو لعله كذا، وبهذا يخرج الجواب عما ذكروه من النصوص الدالة على أن المقصود من خلق السموات، والأرض وما بينهما، إنما هو النظر والاعتبار.

الرابع: هو أن ما ذكروه يرجع حاصله إلى أن حكمة خلق السموات والأرض وما بينهما، وإظهار الدلائل، والآيات، وإيجاب الطاعات، وتصريف الخلائق، بين المأمورات، والمنهيات، إلى لذة يجدها بعض المخلوقين، في مقابلة طاعته، وتعبه في النظر، والاستدلال، يزيد على اللذة التي يجدها من ابتداء التفضل، والإنعام من الله- تعالى- الذي لا سبيل إلى الخروج عن مننه مع أن

الله- تعالى- قادر على أن يخلق له أضعاف تلك اللذة في التفضل الابتدائي، من غير تعب، ولا نصب؛ وذلك مما لا يتفوه به عاقل، و لا يستحسنه أحد.

قولهم: إن إماتة الأنبياء أنفع لهم، أو لغيرهم كما ذكروه؛ فحاصله يرجع إلى امتناع وقوع خلاف المعلوم وقد سبق جوابه، وإلا فلو قطع النظر عن تعلق العلم بوجود الإضرار الملازم لبقائهم، لقد كان قادرا على دفعه عنهم وعن غيرهم دون إماتتهم، وتفويت المنفعة الحاصلة بهدايتهم، وإرشاد الخلق، إلى نجاتهم.

وما ذكروه من الغرض في إنظار إبليس من زيادة الامتحان به؛ لنيل الثواب الجزيل عليه؛ لا يصح لوجهين.

الأول: أنه لو كان الغرض منه ذلك؛ لكان حاصلا من كل وجه حتى لا يكون الرب تعالى- عاجزا عن تحصيل غرضه بإنظاره لإبليس.

ونحن إذا أنصفنا، وجدنا متبعيه أكثر من مخالفيه؛ فكان الإضرار بإنظاره أكثر من النفع الحاصل له. وذلك قبيح على أصلهم؛ فلا يصلح أن يكون غرضا.

الثاني: أن المقصود منه إذا كان هو زيادة الثواب الحاصل من الامتحان به فالرب- تعالى- قادر على تحصيل ذلك للعباد، دون هذه الواسطة التي الغالب منها، الإضرار؛ لا النفع، وتمام تقريره ما سبق في التكاليف.

وإذا ثبت امتناع رعاية الغرض في أفعال الله- تعالى-؛ فقد بطل القول، بوجوب رعاية الصلاح، والأصلح.

ويدل على امتناع ذلك أيضا: أنه لو وجب على الله- تعالى- رعاية الصلاح، أو الأصلح؛ للزم أن تكون القربات، من النوافل بالنسبة إلى أفعالنا واجبة؛ لما فيها من صلاحنا؛ إذ الرب- تعالى- قد أمر بها، وندب إليها، وهو فلا يأمر، ويندب إلا بما هو صالح، أو أصلح؛ فإذا كان فعل الصالح، أو

الأصلح عليه واجبا؛ كان واجبا بالنسبة إلينا؛ ضرورة عدم الفرق بين الغائب، والشاهد.

كيف وأن أصل الخصم في ذلك: إنما هو قياس الغائب، على الشاهد؛ فيمتنع القول بالوجوب في الفرع، مع امتناعه في الأصل.

فإن قيل: لا يلزم من وجوب رعاية الصلاح، والأصلح على الله- تعالى- وجوب النوافل بالنسبة إلينا؛ لكونها صالحة؛ فإن وجوب رعاية ذلك في حقنا مما يوجب الكد، والجهد، وهو إضرار في حقنا بخلاف الباري- تعالى- فإنه قادر على نفع الغير، وصلاحه، من غير أن يلحقه ضرر، وجهد، ولا كدر وتعب؛ فافترقا. وليس القول بوجوب رعاية الصلاح، أو الأصلح على الله- تعالى- مستندا إلى قياس الغائب على الشاهد؛ ليلزم ما ذكرتموه؛ بل هو مستند إلى ما ذكرناه من امتناع صدور العبث عن الحكيم في فعله، وصنعه.

قلنا: أما ما ذكروه من الفرق؛ فهو يرجع على قاعدتهم، في وجوب الطاعة والشكر على العبيد في مقابلة نعم الله- تعالى- عليهم بالإبطال، وإن نظر إلى ما يستحقه من الثواب في مقابلتة؛ فهو باطل؛ بما أسلفناه. ومع بطلانه؛ فيلزم القول بمثله في محل النزاع.

وما قيل: من أن مستند الوجوب في حق الله- تعالى- إنما هو نفي العبث، والقبح عن الله- تعالى-؛ فقد سبق جوابه.

وأما ما يخص إبطال القول بوجوب رعاية الأصلح؛ فمسلكان:

الأول: هو مقدورات الله- تعالى- في الأصلح غير متناهية. فما من أصلح، إلا وفوقه ما هو أصلح منه، إلى غير النهاية، ووجوب رعاية ما لا يمكن الوقوف فيه على حد، ونهاية؛ ممتنع.

فإن قيل: إنما تمتنع رعاية الأصلح: أن لو لم يكن ما قيل بوجوب رعايته

مقدورا مضبوطا، وقد أمكن ضبط ذلك، وتقديره لما يعلم الله- تعالى- أن الزيادة عليه مما توجب للعبد العتو، والطغيان، ولا محالة أن رعاية ذلك غير ممتنع.

قلنا: عنه جوابان:

الأول: هو أنه ما من أمر يقدر طغيان الإنسان عنده، إلا والرب تعالى قادر على عصمته عنه.

وعند ذلك: فاعتبار ما هو الأصلح، من الأصلح الأول، أولى.

الثاني: هو أن ما ذكروه ينقض قاعدتهم في وجوب تكليف العبد، رعاية لمصلحة العبد، مع العلم بأنه سيكفر، ويفجر، فإن امتنع رعاية الأصلح نفيا للطغيان؛ فليمتنع التكليف، رعاية لدفع الفجور، والكفران.

المسلك الثاني:

أن العالم فيه كفر، وإيمان وخبر، وظلم، وإحسان، وعدل، وجور إلى غير ذلك من المتقابلات التي أحد المتقابلين فيها حسن، والآخر قبيح لذاته على أصلهم؛ وكل واحد منهما مقدور لله- تعالى- وموجود بإيجاده على ما سنبينه.

وعند ذلك: إما أن يكون وجود ما قيل بحسنه، أصلح من وجود ما قيل بقبحه، أو وجود ما قيل بقبحه أصلح مما قيل بحسنه، أو أن كل واحد منهما أصلح من الآخر، أو لا واحد منهما أصلح من الآخر.

فإن كان الأول: فيلزم منه أن لا يوجد القبيح؛ إذ الأصلح مقابله.

وإن كان الثاني: فمحال أن يكون القبيح أصلح من الحسن ومع إحالته؛ فيلزم منه أن لا يوجد الحسن؛ إذ الأصلح مقابلة.

وإن كان الثالث: فهو محال أيضا ظاهر الإحالة.

وإن كان الرابع: فهو أيضا محال؛ لما فيه من القول بأن الحسن ليس

أصلح من القبح.

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بوجوب رعاية الأصلح؛ فيكون ممتنعا.

وإذا ثبت امتناع اعتبار الغرض في أفعال الله- تعالى- وامتناع وجوب رعاية الصلاح، والأصلح؛ لزم بطلان ما بني عليه من وجوب الثواب على الطاعات، والعقاب على المعاصي، والتكليف، والتمكين مما كلف به العبد. إلى غير ذلك مما عددناه.

وأما وجه الاحتجاج على امتناع وجوب شيء على الله- تعالى- مطلقا بجهة العموم فهو أن الواجب قد يطلق بمعنى الثابت اللازم: ومنه يقال: وجب الحق: أي ثبت ولزم.

وقد يطلق: على ما يلزم من فرض عدمه المحال.

وقد يطلق: على ما هو متعلق الأمر اللازم.

وقد يطلق: على ما يلحق بتركه ضرر من ذم، أو غيره.

وقد يطلق: بمعنى الساقط: ومنه يقال: وجبت الشمس إذا سقطت.

وعند ذلك: فإما أن يراد بالواجب على الله- تعالى- أحد هذه المحامل، أو غيرها.

فإن أريد به أحد هذه المحامل؛ فهو ممتنع.

أما الاعتبار الأول: وهو الثابت اللازم؛ فلأن الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العبد مع أنه غير لازم؛ لاتفاقهم، واتفاق الأمة على التكليف. بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن: كأبي جهل، وغيره؛ وهو غير ممكن منه؛ لعلم الله- تعالى- أن ذلك غير واقع منه ووقوع خلاف المعلوم؛ محال. وإلا كان علم الباري- تعالى- جهلا؛ وهو ممتنع. على ما سبق في الصفات.

وبهذا يبطل الوجوب بالاعتبار الثاني أيضا.

وأما الاعتبار الثالث: فهو أيضا ممتنع؛ لاستحالة كون الرب- تعالى- مأمورا، ومنهيا بالاتفاق.

الرابع أيضا ممتنع: لأن الرب يتعالى، ويتقدس عن الإضرار، والانتفاع، والذم على فعل شيء، أو تركه.

والخامس؛ فغير مراد بالاتفاق.

وإن أريد غير هذه المحامل؛ فلابد من تصويره لنتكلم عليه.

فإن قيل: لا نسلم الحصر في الأقسام المذكورة. وذلك أنا نعني بكون الفعل واجبا: أنه حسن، وأن تركه قبيح؛ وهو خارج عما ذكرتموه.

وإن سلمنا الحصر فيما ذكرتموه من الأقسام؛ ولكن لا نسلم امتناع تفسيره بما يلزم المحال من فرض عدمه، لا لذاته؛ بل لغيره. فمعنى وجوب رعاية الصلاح في فعله أنه يلزم من فرض عدمه العبث في حق الله- تعالى- والعبث قبيح، والباري- تعالى- عالم بقبح القبيح، وعالم باستغنائه عنه؛ فيكون فعله عليه ممتنعا؛ ولو فعله كان جاهلا، أو مفتقرا إليه؛ وهو على الله- تعالى- محال.

ومعنى كون الثواب على إيلام البهائم واجب أنه يلزم من عدمه الظلم في حق الله تعالى-؛ والظلم على الله محال. على ما سيأتي تفصيل القول فيه.

وأما قضية أبي جهل: فلا احتجاج بها؛ إذ الإيمان منه ممكن، وهو ممكن منه؛ لكونه مقدورا له. وهذا هو القدر الذي يوجبه من التمكين؛ وهو واقع.

والجواب:

أما السؤال الأول: فمبني على التحسين، والتقبيح؛ وقد أبطلناه.

وأما الثاني: فمندفع.

أما قولهم: أنه يلزم منه العبث؛ فقد أجبنا عليه.

وقولهم: يلزم منه الظلم، فإنما يتصور أن لو كان قابلا لاتصافه بالظلم، وليس كذلك؛ فإن الظلم: إنما يتصور في حق من تصرفه في ملك غيره من غير حق، أو بمخالفة من المتصرف فيما هو داخل تحت أمره وحكمه؛ وذلك كله مما لا يمكن تحقيقه في حق الله- تعالى- مع أن ذلك أيضا مبني على أصولهم في التحسين، والتقبيح؛ وقد أبطلناه.

ثم يلزم على ما ذكروه من التكليف بالإيمان لمن علم الله- تعالى- أنه لا يؤمن.

قولهم: الإيمان ممكن في نفسه.

قلنا: الإيمان غير كاف في التمكين إلا مع الإقدار عليه.

قولهم: أنه مقدور له.

قلنا: لا نسلم أنه قادر عليه قبل الفعل؛ إذ القدرة عندنا لا تسبق الفعل؛ على ما سيأتي تعريفه.

ثم وإن سلمنا كونه مقدورا؛ لكنه لا فرق في عدم التمكين بين ما كان مستحيلا باعتبار ذاته، وبين ما كان ممتنعا باعتبار غيره؛ لاستوائهما في امتناع الوقوع.

المسألة الرابعة

في الآلام وأحكامها [(١)]

مذهب أهل الحق: أن الآلام مقدورة لله- تعالى-، وإذا فعلها فهي حسنة، وسواء كانت مبتدأ بها، أو بطريق المجازاة، وسواء تعقبها عوض أو لا وأن العوض عليه غير واجب على ما سبق؛ بل إن كان فلا يكون منه إلا بطريق التفضل، والإنعام؛ وهو جائز عقلا في الدنيا، والأخرى. وأما الواقع فمستند إلى السمع؛ فما ورد به كان، وإلا فلا.

وأما الآلام الصادرة من المخلوقين بعضهم في حق بعض: فإن كان من صدر عنه الإيلام مكلفا: فمنه ما هو جائز، ومنه ما هو حرام على حسب ورود الشرع بذلك.

وإن كان من صدر عنه الإيلام غير مكلف؛ فلا تبعة عليه في الدنيا والأخرى عقلا، إلا ما ورد الشرع به بطريق التأديب، والزجر، والمتبع في التعويض على ذلك من الله- تعالى- في الدنيا، أو الأخرى إنما هو السمع.

وأما المعتزلة فإنهم قالوا: الإيلام إما أن يكون من الله- تعالى أو من المخلوقين.

فإن كان من الله- تعالى- فقالوا: إنما يحسن بأن يكون مستحقا على جريمة سابقة، أو لجلب نفع، أو دفع ضرر، أو بأن يعوض عنه في الدار الآخرة بما يزيد على مقدار الألم.

---

(١) انظر نهاية الإقدام (ص٤١٠)، وغاية المرام للمصنف (ص٢٢٤)، وشرح المقاصد (١٢١/٢) والإحكام للمصنف (١٩٧/١)؛ والاعتصام للشاطبي (ص٣١٥)، والمنخول للغزالي(ص٦٠)، والموافقات للشاطبي (٢٧٦/٢، ٢٧٧)، والمسودة لآل تيمية (٤٢٧/١)، وشرح الأصول الخمسة (ص٤٨٣). والقواعد الصغرى للعز (ص١٤٥)، وشفاء العليل (ص٢٥١) ومقالات الإسلاميين (ص٥٦، ٣٥٩)، والملل والنحل (١٣٤/٢)، منهاج السنة (٣٢١/٥)، قواعد العقائد (ص٢٢١)، إيثار أهل الحق (ص ٣٠٩، ٢١١، ٣٠٨).

ثم اختلفوا في الأعواض الواجبة على الله- تعالى-:

فذهب العلاف، والجبائي، وكثير من متقدمي المعتزلة: إلى دوامها، كدوام الثواب، ووجوب تأخيرها إلى الدار الآخرة زائدة على قدر ما يستحق من العوض معجلا، وإلى إحباطها بالكفر والفسق، كإحباط الثواب، وإلا كان الكافر والفاسق، مستحقا في كل وقت في الآخرة نعيم العوض، وعقاب الكفر، والجميع ممتنع.

وذهب أبو هاشم: إلى خلافهم في الكل.

ومما اختلف فيه المعتزلة أيضا: أنه هل يتصور التفضل من الله تعالى بمثل العوض ابتداء، أم لا ؟ فمن لم يجوز ذلك، جوز الآلام لمجرد التعويض: كالجبائي، وأبي الهذيل، وقدماء المعتزلة. ومن جوز ذلك لم يجوز الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام، وكونها ألطافا في زجر غاو عن غوايته.

وذهب عباد الضيمري: إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض

وذهب أبو هاشم: إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض. إلا إذا علم الله- تعالى- أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض.

واتفقوا علي امتناع الإيلام دون هذه الأمور؛ لأنه يكن ظلما، والظلم قبيح لذاته. غير أنهم اختلفوا في القبيح: هل هو مقدور لله- تعالى- أم لا؟

فذهب النظام، والجاحظ، وغيرهما من قدماء المعتزلة: إلى استحالة كونه مقدورا لله- تعالى-.

وذهب الجبائي، وأبو الهذيل، وكثير من المعتزلة: إلى كونه قادرا عليه، غير أنه لما كان عالما بقبحه، وعالما باستغنائه عنه استحال صدوره عنه؛ لعدم الداعي إليه، ولو صدر عنه لدل على جهله بقبحه، أو على كونه محتاجا إليه؛ وذلك على الله- تعالى- محال.

وأما إن كان الإيلام من المخلوقين بعضهم في حق بعض: فيجب على الله تعالى- إنصاف المظلوم من الظالم.

وعند ذلك: فإما أن يكون للظالم عوض عند الله- تعالى- أو لا عوض له فإن كان الأول: فيجب أن يصرف إلى المظلوم ما يستحقه الظالم من الأعواض بقدر إيلامه له.

وإن كان الثاني: فيجب عليه صرفه عن الإيلام ابتداء بوجه من الوجوه أو أن يعوضه من عنده.

ثم اختلفوا في وقت وقوع أعواض البهائم:

فمنهم من قال بذلك في الدنيا. ومنهم من قال به في الأخرى في غير الجنة. ومنهم من قال بوقوعه في الجنة.

وهل يجب عليه تكميل عقولها لتعلم أن عوضها دائم غير منقطع؟ فمختلف فيه أيضا بينهم؛ لكنهم اتفقوا على أن الأعواض المستحقة على الخلق غير دائمة.

وأما المجوس [1]: فمعتقدهم أن الآلام قبيحة لذاتها، ولا تحسن بوجه من الوجوه، غير أنها صادرة عن الظلمة، دون النور.

وأما التناسخية [2]: فلم يجوزوا صدور الآلام من الله- تعالى- ابتداء

---

(١) المجوس: صاحب شريعتهم الملك زرادشت، أظهر كتابه العجيب بجميع اللغات وأخذ الناس بتعلم الخط والكتاب فزادوا ومهروا، وهم عبدة النار أحرقهم الله بها وبنار جهنم وبئس المصير.
وانظر: أبجد العلوم(١/١٦٤، ١٦٧)، ومعجم ما استعجم (١/٤٣٥)، شذرات الذهب (١/٢٨، ٣٣٢).

(٢) قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٦/٦٧): واعتقدوا أن الباري سبحانه وتعالى حل في أبي مسلم الخراساني المقتول عندما رأوا من تجبره واستيلائه على الممالك وسفكه للدماء.
وقال في موضع آخر (١٥/٣٢٧): أن للنوبختي ذو الفنون أبو محمد الحسن بن

بوجه من الوجوه إلا بطريق المجازاة على ما سبق من اقتراف الجرائم، ويتحقق ذلك في البهائم؛ بأن تكون أرواحهم قبل انتقالها إلى أبدان البهائم في أبدان أشرف من أبدان البهائم، وقد اقترفت الجرائم؛ فنقلت إلى أبدان البهائم؛ لتعذب على جرائمها.

ثم التزموا على هذا الأصل: أن البهائم مكلفة عالمة بما يجرى عليها من الآلام، وأنها مجازاة على فعلها، ولولا ذلك، لما تصور انزجارها بالآلام عن العود إلى الجريمة بتقدير انتقالها إلى بدن أشرف من أبدان البهائم.

ومنهم من زاد على هذا، وزعم أنه ما من جنس من أجناس البهائم، إلا وفيهم نبي مبعوث إليهم من جنسهم.

ومنهم من زاد على هذا، وزعم أن جملة الجمادات أحياء مكلفة، وأنها مجازاة على ما تقترفه من الخير والشر.

ثم اختلفوا في التكليف:

فمنهم من قال بأن الله- تعالى- كلف الأرواح ابتداء.

ومنهم من قال: لم يكلفها، غير أنه خيرها؛ فاختارت التكليف.

ولهم اختلافات كثيرة في أمر التناسخ وأحكامه، سنأتي على إيضاحها عند التصدي للرد عليهم.

وأما البكرية: فإنهم لما اعتقدوا قبح الإيلام لذاته، ولم يروا حسنه بما حسنه المعتزلة، والتناسخية، واعتقدوا ورود الأمر بذبح الحيوان من الله- تعالى؛ زعموا أن البهائم لا تتألم، وكذلك الأطفال الذين لا يعقلون. وعند هذا: فلابد من تحقيق مذهب أهل الحق أولا: والإشارة إلى إبطال مذاهب الخصوم ثانيا:

موسى الشيعي المتفلسف صاحب التصانيف له كتاب الرد على التناسخية.
وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (١١٣/٢).

أما تحقيق مذهب أهل الحق:

فهو أن الآلام ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود؛ فوجوده لا يكون إلا بإيجاد الله- تعالى- على ما سنبينه بعد، وما يكون فعلا لله- تعالى- فلا يكون قبيحا في ذاته؛ لما سبق في إبطال التحسين، والتقبيح الذاتيين.

وعلى هذا: فالقبيح عند أهل الحق لا يكون مقدورا لله- تعالى- لا بمعنى أنه موجود غير مقدور له؛ بل بمعنى أنه لا موجود له؛ فيكون مقدورا.

وأما الرد على المعتزلة:

أما قولهم بتحسين الآلام عقابا على ما سبق من الجرائم: فقد اعتمدوا في ذلك على قضاء العقل بحسن انتصاف من أو لم اعتداء من المعتدى عليه بالإيلام، وحسن ضرب العبد تأديبا على إساءته؛ زجرا له، وردعا عن مثلها.

ونحن لا ننكر استحسان مثل ذلك في حقنا؛ للتشفي؛ والانتقام، ودفع ألم الغيظ عن نفس المجني عليه. ولا يلزم مثله في حق الله- تعالى- لاستحالة ذلك عليه.

وعند ذلك؛ فلا يلزم أن يكون إيلامه للجاني حسنا مع استغنائه عنه.

فإن قيل: الرب- تعالى- وإن كان غنيا عن ذلك إلا أنه يجب القول بتحسين الإيلام عقوبة على الجناية لوجهين:

الأول: ما استقر في العقول من ذم الجاني على جنايته، وإن قدر استغناء المجني عليه عنه.

الثاني: أنه لو لم يحسن ذلك؛ لكان ذلك إغراء للجاني بالجنايات، وارتكاب المحرمات.

قلنا: أما الوجه الأول: فدعوى محل التراع.

وأما الثاني: فمنتقض عليهم بوجوب قبول التوبة.

وأما قولهم بتحسين الإيلام لغرض التعويض. فإنما يصح أن لو لم يكن

الرب- تعالى- قادرا على التفضل ابتداء بمثل ذلك العوض من غير سابقة إيلام، وأما إذا كان قادرا عليه؛ فلا.

ولهذا فإن من كان قادرا على الإحسان إلى ضعيف دون سابقة إيلامه، لا يحسن منه الإيلام لأجل الإحسان، والله- تعالى- قادر على التفضل بمثل ذلك العوض من غير إيلام؛ فلا يحسن منه الإيلام.

فإن قيل: لا نسلم أن الله- تعالى- قادر على التفضل بمثل العوض؛ وذلك لان العوض مستحق غير مشوب بالمنة، والتفضل بضده.

قلنا: أما من اعترف منهم بأن التفضل بمثل العوض مقدور لله- تعالى- فالإلزام لازم له. ومن منع من ذلك، فمنعه باطل مردود عليه؛ وذلك لأنا بينا تقدم أنه لا يستحق على الله شيء، ولا يجب؛ فالعوض لا يكون مستحقا؛ فيكون تفضلا من الله تعالى أيضا. غير انه اختص باسم العوض لكونه مسبوقا بالإيلام، وإذا كان تفضلا؛ فهو مثل التفضل السابق للإيلام. والقادر على أحد المثلين يكون قادرا على المثل الآخر.

وعلى هذا نقول: إن التفضل بمثل الثواب مقدور لله- تعالى- أيضا، وإن كان ممنوعا عند بعض المعتزلة.

وما قيل: من لزوم شائبة المنة، فمع إبطاله بما أسلفناه لازم أيضا في العوض بتقدير كونه غير مستحق.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكروه على تحسين الألم للتعويض؛ ولكنه يلزم عليه القضاء بتحسين إيلام الواحد منا لغيره ابتداء إذا كان ملتزما للعوض؛ هو خلاف الإجماع منا؛ ومن المعتزلة، ومن كافة الأمة.

فإن قيل: الباري- تعالى- عالم بعواقب الأمور، وباقتداره على التعويض، بخلاف الواحد منا؛ فلا يلزم من التحسين في حق الله- تعالى- التحسين في حق الواحد منا، مع انطواء العاقبة عنه، وجواز تحقق الألم من غير

عوض بخلاف الرب- تعالى- فهو باطل بإيلام الولي، والقيم على الطفل بقطع السلع، والفصد، والحجامة، والتأديب بالضرب المؤلم؛ ارتقابا لما يتوقع من النفع، وإن كان مظنونا غير متيقن

وعلى هذا يمتنع تحسين الإيلام لتحصيل نفع، أو دفع ضرر. وكل ما قيل في العوض؛ فهو متجه ههنا، والقول بتحسين الألم للعوض، واعتباره معا فباطل أيضا؛ إذ العوض إنما يكون مؤثرا في التحسين أن لو لم يكن مقدورا على التفضل بمثله، أو أزيد؛ وليس كذلك على ما سبق.

والاعتبار أيضا غير مؤثر؛ لما فيه من إلزام الضرر لأحد المكلفين، لنفع الآخر، وليس هو أولى من العكس؛ فيكون ظلما، والظلم- عندهم- قبيح لذاته.

وبمثل هذا يبطل قول الضيمري بالتحسين لمجرد الاعتبار.

والقول بأن الألم إنما حسن بالعوض، مع القدرة على التفضل بمثله إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض؛ فهو أيضا باطل؛ فإنه إذا كان قادرا على التفضل بمثل ذلك العوض ابتداء من غير سابقة ألم، ولا هو محتاج إلى التأليم، ولا هو متضرر بالتفضل؛ فالتأليم يكون عبثا لا فائدة فيه؛ فيكون قبيحا. وعلمه بأنه لا ينفعه إلا بجهة العوض لا يخرج الألم عن كونه قبيحا.

وقولهم: إن الإيلام دون هذه الأمور يكون ظلما من الله- تعالى-؛ والظلم قبيح لذاته فقد سبق الكلام على الطرفين.

وقول من قال: إن القبيح لذاته مقدور عليه لله تعالى فباطل لاستحالة القبيح لذاته كما سبق.

ثم وإن قدر وجود القبيح لذاته؛ فلا نسلم تصور وجوده من الرب- تعالى.

فلئن قالوا: يتصور من الله- تعالى- إيلام الكافر عقوبة على كفره. ولا

فرق في الألم المقدور في حق الكافر، وبين الألم في حق من لم تسبق منه جناية غير وجود الجناية في إحدى الصورتين، وعدمها في الأخرى. وذلك غير داخل في حقيقة الألم المقدور؛ فكان الألم في حق غير الجاني مقدورا لله- تعالى- وذلك الإيلام قبيح؛ فكان القبيح مقدورا.

قلنا: إذا اختلف الألمان بما أوجب قبح أحدهما،وحسن الآخر، فما المانع أن يكون وجود ذلك الفارق الموجب للقبح مانعا، من الاقتدار، أو أن عدمه يكون شرطا في الاقتدار؛ وعدم الاطلاع على وجهة المانعية، أو الشرط؛ لا يوجب انتفاء المانعية، أو الشرطية؛ لما سبق في تعريف الأدلة.

ثم وإن سلمنا كونه مقدورا لله- تعالى- فلم قالوا بامتناع وجوده عنه؟

قولهم: إن ذلك يدل على جهله بقبحه، أو احتياجه إليه؛ غير مسلم.

وما المانع من إيجاده له مع العلم بقبحه، واستغنائه عنه؟ وليس العلم بذلك ضروريا. والنظري؛ فلابد من الدليل عليه.

وأما الرد على الثنوية في اعتقادهم قبح الآلام لذواتها: فما سبق في مسألة التحسين والتقبيح؛ وفي اعتقادهم وجود مدبرين، ومبدأ للخير ومبدأ للشر كما سيأتي فيما بعد.

وأما الرد على التناسخية في أن الآلام قبيحة: فما سبق.

وأما في اعتقادهم حسنها بالأعواض:فما ذكرناه على المعتزلة. وفي التناسخ ما سيأتي أيضا في موضعه.

وأما إنكار البكرية لحلول الآلام بالبهائم، والأطفال: فمكابرة للعقل، والحس. وما نشاهده منهم من الاضطراب، والنفرة عند الضرب والجراحات، والاحتراق بالنار، وبكاء الصبيان عند وجود الأشياء المؤلمة، وإنكار ذلك لا يتقاصر في البعد عن إنكار حياتهم، وحركاتهم، وحسهم وإدراكهم، ووضوح ذلك في تناهي الفساد، يغني عن إبطاله.

المسألة الخامسة

في تكليف ما لا يطاق [(١)]

نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري- رحمه الله- في بعض الأقوال أنه قال: لا يجوز التكليف بالمحال: كالجمع بين الضدين، والأمر بما هو ممنوع منه كأمر الزمن بالقيام، ونحوه. والذي إليه ميله في أكثر أقواله، الجواز؛ وهو لازم على مذهبه؛ ضرورة اعتقاده: أن الاستطاعة لا تكون، إلا مع الفعل، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في إيجاد الفعل؛ فيكون العبد مكلفا بفعل غيره وإلى هذا مال أكثر أصحابه.

وقد نقل عن بعض البغداديين من المعتزلة ما يوافق هذا القول: فإنهم قالوا بجواز تكليف العبد بفعل، في وقت علم الله أنه يكون ممنوعا منه، وهو تكليف بما لا يطاق. وإلى هذا أيضا: ذهب بكر بن أخت عبد الواحد حيث قال: إن الختم والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان والإخلاص، مع كونه مأمورا بالإيمان. ومن أصحابنا: من مال إلى القول الأول: وهو امتناع التكليف بالمحال. وهو مذهب البصريين. وأكثر البغداديين. ثم اختلف القائلون من أصحابنا؛ في جواز التكليف بما لا يطاق عقلا في وقوعه: فمنهم من أثبته، ومنهم من لم يثبته.

وأجمعت الأمة على جواز التكليف بما علم الله- تعالى- أنه لا يكون

---

(١) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (ص٤٠٧)، وشرح المواقف (٢/٤٠٠)، وآداب الفتوى لابن الصلاح (١/ ٨٦)، أعلام الموقعين لابن قيم (١/٣٣٢)، والأحكام للآمدي (١/٥٨) ولابن حزم (١/١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٩٢)، وشفاء العليل (ص١٤٤)، والصواعق المرسلة (١/٣٩٠)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص٥٠٣)، وذم التأويل لابن قدامة (ص٤٢)، والفصل في الملل والنحل (٣/٤١، ٦١، ٦٤، ٧٨) ومنهاج السنة (٣/١٠٤)، (٧/٨٧)، المواقف (٣/٢٩٠) قواعد العقائد (ص ١٤٦)، وحجج القرآن (ص١٠).

عقلا، وعلى وقوعه شرعا: كالتكليف بالإيمان علم الله أنه لا يؤمن: كأبي جهل، وغيره. خلافا لبعض الثنوية.

وعند ذلك، فلابد من التنبيه على مأخذ كل فريق فيما ذهب إليه، وإبانة الحق من الباطل منه.

وقد احتج الأصحاب على جواز التكليف بما لا يطاق بأن قالوا: العبد مكلف بالفعل، قبل وجود الفعل، وكل تكليف بالفعل قبل وجود الفعل؛ فهو تكليف بما يطاق.

أما المقدمة الأولى: فبالإجماع.

وأما المقدمة الثانية: فبيانها هو أن المكلف بالفعل قبل وجود الفعل لا قدرة له على الفعل، وكل من لا قدرة له على الفعل؛ فتكليفه بالفعل، تكليف بما لا يطاق.

أما المقدمة الأولى: فبيانها بما يأتي.

وأما الثانية: فمعلومة بالضرورة.

وإذا ثبت جواز التكليف بالقيام حالة كون الشخص قاعدا مثلا مع استحالته، جاز تكليف العاجز عن القيام، بالقيام: كالزمن، والتكليف بالمستحيل لذاته: كالجمع بين الضدين، ونحوه؛ ضرورة اشتراك الكل في امتناع وقوع الفعل من المكلف حالة التكليف.

فإن قيل: لا نسلم أن التكاليف بالفعل قبل وجود الفعل؛ تكليف بما لا يطاق. قولكم: أنه لا قدرة على الفعل قبل وجود الفعل. لا نسلم ذلك. وما تذكرونه في بيانه؛ فسيأتي الكلام عليه أيضا. ثم هو على خلاف قوله– تعالى– ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران:٩٧] أثبت الاستطاعة على الحج قبل وجود الحج وكذلك قوله– تعالى–: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ [البقرة:١٨٤]

أثبت الطاقة على الصوم، قبل الشروع فيه.

سلمنا أنه لا قدرة له على الفعل قبل وجود الفعل؛ ولكن لا يلزم من جواز التكليف بالفعل قبل الفعل- مع كونه مقدورا حالة الفعل- جواز التكليف بما لا يطاق، وهو بالمستحيل لذاته، والمعجوز عنه. وبيان الفرق من ستة أوجه:

الأول: هو أن تكليف القاعد بالقيام لا يعد قبيحا. وتكليف الزمن بالقيام والتكليف بالجمع بين الضدين قبيح في العقل.

الثاني: هو أن القيام ممكن للقاعد، ومتصور الوجود. بخلاف قيام الزمن، والجمع بين الضدين.

الثالث: هو أن الزمن: به آفة مانعة من القيام، وهي الزمانة، بخلاف غير الزمن.

الرابع: هو أن المأمور بالقيام: إذا لم يكن ممنوعا منه، بزمانة، أو غيرها، وإن لم يكن قادرا على القيام؛ فهو قادر على ضده، وهو ما هو متلبس به، ولا كذلك المعجوز عنه، والمستحيل لذاته.

الخامس: هو أن الاقتدار على قيام القاعد ملازم لإرادته للقيام في العادة، بخلاف المعجوز عنه، والمستحيل فعله.

السادس: هو أن التكليف: طلب ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوبا، وذلك المطلوب كما يشترط فيه أن يكون معدوما في الأعيان حالة طلبه، ضرورة امتناع طلب الحاصل فيشترط فيه أن يكون مقصودا في الذهن؛ فإن طلب ما لا تصور له في الذهن محال.

وهذا الشرط متحقق في طلب القيام من القاعد، وهو غير متحقق في طلب الجمع بين الضدين؛ لاستحالة تصوره في الذهن ولو تصور ذهنا؛ لما امتنع وقوعه عينا، وكذلك طلب القيام من الزمن مع زمانته. ومع هذه

الفروق؛ فلا يلزم من تجوزي التكليف في الأصل المتفق عليه، جوازه في محل التراع.

والجواب:

قولهم: لا نسلم انتفاء القدرة على الفعل قبل الفعل.

قلنا: سيأتي بيانه وإبطال كل ما يتشككون به عليه.

وما ذكروه من الاستدلال بالآيتين؛ فحاصله يرجع إلى التمسك بالظواهر المحتملة التأويل في مسائل القطع؛ فلا تقبل.

وبيان قبولها للتأويل:

أما الآية الأولى فالاستطاعة وإن احتمل حملها على القدرة وكانت ظاهرة فيه، غير أنه محمول على ما نقله الأئمة عن النبي عليه السلام من تفسيره الاستطاعة بالزاد، والراحلة.

ولهذا لا يجب الحج على من لا قدرة له على الحركة: كالزمن إذا كان واجدا للزاد، والراحلة، ومن يقوم بإركابه، وإنزاله.

وأما الآية الأخرى: فيحتمل أن يكون المراد من الطاقة الصحة: وهي ما يتأتى معها خلق القدرة المقارنة للفعل عادة وبتقدير إرادته، ولا مانع منه.

وإن سلمنا امتناع حمله على هذا المحمل؛ لكنه يحتمل أن يكون الضمير في قوله- تعالى- ﴿ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ ﴾ راجعا إلى الفداء. ويكون تقدير الكلام. وعلى الذين يطيقون الفداء فدية، ويكون معنى طاقة الفداء ملك ما يفتدي به؛ والفداء وإن لم يكن مذكورا في الآية غير أنه يجوز عود الضمير إلى ما ليس بمذكور؛ إذا كان في الكلام ما يدل عليه كما في قوله- تعالى- ﴿ كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ﴾ [الرحمن:٢٦] الضمير في عليها عائد على الأرض، وإن لم تكن مذكورة. وقوله- تعالى ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ ﴾ [ص:٣٢] فإن الضمير في قوله (توارت) عائد إلى الشمس مع عدم ذكرها: وقوله – تعالى-:

﴿ فَأَثَرۡنَ بِهِۦ نَقۡعٗا ﴾ [العاديات:٤]. والضمير في قوله (به) عائد إلى الوادي الذي (كانت) تطؤه الخيل وإن لم يكن مذكورا.

وأما الفرق الأول: فحاصله راجع إلى التقبيح والتحسين العقلي، وقد سبق إبطاله.

وأما الفرق الثاني: فلا نسلم أن القيام في حق القاعد ممكن في حالة قعوده. وقبل خلق القدرة عليه، والتكليف متحقق قبل خلق القدرة عليه؛ فيكون تكليفا بما ليس بممكن كما في العاجز، والتكليف بالمحال. وتحقق الإمكان بتقدير خلق القدرة المقارنة للفعل لا يخرج الفعل قبل خلق القدرة عن كون التكليف به تكليفا بما لا يطاق، وإلا لما كان تكليف العاجز عن القيام بالقيام؛ تكليفا بما لا يطاق؛ لإمكان إزالة المانع، وخلق القدرة له عليه.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الفرق الثالث أيضا.

وأما الفرق الرابع: فمندفع أيضا؛ فإن القدرة على ضد الفعل المكلف به لا يوجب القدرة على نفس ذلك الفعل. وإذا لم يكن الفعل المكلف به حالة التكليف به مقدورا؛ فهو تكليف بما لا يطاق.

ولهذا كان التكليف بالحركة إلى جهة السماء صاعدا في حق الآدمي تكليفا بما لا يطاق بالإجماع؛ حيث لم يكن ذلك مقدورا له، وإن كان قادرا عندهم على الضد: وهو التحرك إلى جهة أخرى على وجه الأرض.

وأما الفرق الخامس: فباطل أيضا؛ فإن ملازمة الاقتدار لإرادة الفعل، في حق غير العاجز، لا يخرج الفعل عن كونه معجوزا عنه، قبل خلق القدرة عليه، كما سبق.

وأما الفرق السادس: فقد أجاب عنه بعض أئمتنا: أن التكليف ينقسم إلى أن تكليف طلب واستدعاء للفعل، وإلى تكليف تعجيز وإعلام بحلول العقاب.

وعلى هذا فما ورد التكليف به وهو ممكن؛ فهو تكليف اقتضاء وطلب، وذلك هو الذي يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب. ويشترط فهمه للمطلوب منه.

وما ورد التكليف به وهو محال لذاته: كالجمع بين الضدين، وتكليف الزمن بالقيام؛ فالمراد به التكليف بالاعتبار الثاني. وليس بطلب؛ فلا يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب.

وهو بعيد: فإنه إما أن يعترف بأن التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه ممكن، أو ليس بممكن وإن قال إنه ممكن انتفاء القدرة عليه؛ ففاسد لما سبق. وإن اعترف بعدم الإمكان؛ فيلزم منه امتناع ورود التكليف بمعنى الطلب، والاقتضاء مطلقا؛ وهو خلاف إجماع الأمة.

والجواب في ذلك أن يقال:

قد بينا أن طلب القيام من القاعد، مع عدم القدرة عليه؛ كطلبه من العاجز.

وعند ذلك: فإما أن يكون القيام المطلوب من العاجز متصورا في نفس الطالب، وإما أن لا يكون متصورا.

فإن كان متصورا؛ فقد بطل الفرق.

وإن لم يكن متصورا؛ فهو أيضا غير متصور مع عدم القدرة.

ويلزم من ذلك: إما الاستواء في جواز التكليف، أو في عدمه، والاستواء في عدم جواز التكليف محال، ضرورة الاتفاق على جواز تكليف القاعد الذي ليس عاجزا بالقيام.

فلم يبق إلا الاستواء في جواز التكليف.

وقد تمسك بعض أصحابنا: في جواز التكليف بما لا يطاق بقوله- تعالى- ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة:٢٨٦]. ووجه

الاحتجاج به أنهم سألوا دفع التكليف بما لا يطاق، ولو كان ذلك محالا في نفسه؛ لكان مندفعا بنفسه من غير حاجة إلى السؤال في دفعه؛ فحيث سألوا دفعه دل على كونه جائزا.

فإن قيل: لا نسلم أن الآية ظاهرة في سؤال دفع التكليف بالمحال؛فإنها إنما تكون ظاهرة فيه أن لو كان التكليف بالمحال ممكنا؛ لأنه إذا لم يكن ممكنا؛ فيكون مندفعا بنفسه كما ذكرتموه ولا حاجة إلى سؤال دفعه.

وعند ذلك: فيتوقف إمكان التكليف بالمحال على كون الآية ظاهرة فيه، ويتوقف ظهورها فيه على كونه ممكنا؛ وهو دور ممتنع.

سلمنا أنها ظاهرة في دفع التكليف بالمحال؛ ولكن يحتمل أن يكون المراد إنما هو دفع ما فيه كلفة، ومشقة على النفس. ولهذا يصح أن يقال لمن كلف عبده ما شق عليه مشقة مفضية إلى هلاكه، كلفه ما لا طاقة له به. ويدل على أول الآية وهو قوله- تعالى ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾ [البقرة:٢٨٦] والمراد بالإصر: ما فيه ثقل ومشقة، وهكذا قال أهل اللغة.

سلمنا أن المراد به تكليف المحال؛ ولكن ليس فيه ما يدل على جواز التكليف بالمحال؛ إذ هو حكاية حال الداعين، ولا حجة في قولهم، ولو صرحوا بالجواز.

سلمنا صحة الاحتجاج بقولهم؛ ولكن لا يخلو: إما أن يقولوا بأن كل تكليف تكليف بما لا يطاق، أو بعض التكاليف، دون البعض.

فإن كان الأول: فالسؤال يكون لدفع كل تكليف، ولا فائدة في التخصيص بما لا يطاق.

وإن كان الثاني: فالتكليف: إما تكليف عاجز، أو غير عاجز، فما يطاق إما تكليف العاجز، أو من ليس بعاجز.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لكان ما لا يطاق: هو تكليف من ليس بعاجز؛ ولا يخفي أن العكس أولى.

وإن كان الثاني: فقد بطل ما ذكرتموه من الدليل العقلي.

والجواب عن السؤال الأول: هو أن الآية بوضعها لغة تدل على طلب دفع التكليف بما لا يطاق؛ ولهذا يتبادر فهم ذلك من الآية عند إطلاقها إلى الفهم. وإن كنا غافلين عن كون التكليف بما لا يطاق ممكنا.

وعند ذلك: فيلزم القول بالإمكان ضرورة حمل اللفظ على ظاهره. فإنه لو لم يكن ممكنا؛ لما كان للسؤال فائدة، على ما سبق إلا بطريق التأويل؛ وهو خلاف الأصل.

وعن السؤال الثاني: أنه ترك للظاهر من غير دليل، وليس في أول الآية ما يدل على مخالفة الظاهر في آخرها؛ إذ لا إحالة في طلب دفع ما فيه ثقل ومشقة، وطلب دفع ما لا يطاق في نفسه؛ بل ربما كان ذلك مما يوجب حمل آخر الآية على ظاهره تكثيرا لفائدة التأسيس؛ إذ هي أولى من التأكيد.

وعن الثالث: هو أن الرب- تعالى- إنما ذكر ذلك في معرض التقرير لهم على ما قالوه، والتحريض والندب إلى مثل هذه الدعوات باتفاق المفسرين؛ فيكون الاحتجاج بذلك لا بقولهم فقط.

وعن الرابع: أنا نقول: كل تكليف، فإنه عندنا في الحقيقة تكليف بما لا يطاق على ما أسلفناه. غير أن العرف قد خصص التكليف بما لا يطاق بتكليف المحال لذاته: كالجمع بين الضدين، وتكليف العاجز عن القيام بالقيام، ونحوه دون التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه؛ والشارع إنما يخاطب أهل العرف بعرفهم غالبا.

وعند ذلك: فيجب حمل اللفظ على ما لا يطاق عرفا، لا عقلا؛ لكن مثل هذا الظاهر إنما ينفع في المسائل التي يقتنع فيها بالظهور دون القطع، وما

نحن فيه ليس كذلك. وربما احتجوا بقوله- تعالى- ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ [القلم: ٤٢] وهو دليل التكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة له.

وهو أضعف من الأول؛ فإنه مع إمكان حمل نفي الاستطاعة على نفي السهولة والانقياد من غير حرج ومشقة؛ فليس فيه ما يدل على تكليفهم بالسجود حتى يقال به مع عدم الاستطاعة؛ إذ الدعاء في الدار الآخرة إلى السجود ليس بتكليف، لانعقاد الإجماع على أن الدار الآخرة ليست دار تكليف؛ بل دار مجازاة، ومقابلة على ما فعل في الدنيا.

وإذا ثبت أن كل تكليف؛ فإنه قبل خلق القدرة عليه تكليف بما لا يطاق فلا معنى لمخالفة من وافق من أصحابنا على ذلك في كون التكليف بما لا يطاق واقعا؛ فإن التكليف قبل خلق القدرة متفق على وقوعه بين الأمة إلا أن يريد به التكليف بالمحال الذي لا يتصور تعلق القدرة القديمة، ولا الحادثة به: كالجمع بين الضدين، ونحوه- فهذا هو موضع الاختلاف في الوقوع.

وقد استدل من قال بوقوع التكليف بالجمع بين الضدين، بتكليف أبي لهب بتصديق النبي عليه الصلاة والسلام في أخباره. ومن أخبار النبي عليه السلام أن أبا لهب لا يصدقه لإخبار الله- تعالى- لنبيه بذلك؛ فقد كلفه بأن يصدقه في إخباره بأنه لا يصدقه؛ فتكليفه بالتصديق له، تكليف له بأن لا يصدقه؛ وهو تكليف بالجمع بين الضدين.

واستدل أيضا بقوله- تعالى:- ﴿ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾ [هود:٣٦] أخبر أنه لا يؤمن غير من آمن مع أنهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به. ومن ضرورة ذلك تكليفهم بأن لا يصدقوه تصديقا له في خبره: أنهم لا يؤمنون.

وللخصم أن يقول:

لا نسلم أن النبي عليه الصلاة والسلام أخبر أن أبا لهب لا يؤمن قطعا. وغاية ما ورد فيه قوله- تعالى-: ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾ [المسد:٣] وليس في ذلك ما يدل على الإخبار بمعنى تصديقه للنبي عليه الصلاة والسلام قطعا؛ فإنه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندكم، وبتقدير امتناع ذلك أمكن أن يكون قوله ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾ وكذلك أيضا قوله- تعالى- ﴿ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾ [هود:٣٦] بتقدير أن لا يهديهم الله- تعالى- ويبعث دواعيهم إلى الإيمان.

ثم وإن سلمنا وجود الإخبار بعدم الإيمان والتصديق في الآيتين قطعا؛ ولكن لا نسلم تصور تكليفهم بأن يصدقو بأن لا يصدقوه- وهذا مما اتفق عليه المعتزلة، ومن قال بامتناع وقوع التكليف بالجمع بين الضدين.

وأما من قال من الثنوية: بامتناع جواز التكليف بخلاف معلوم الله- تعالى- فمستندهم ليس إلا تقبيح العقل له وقد أبطلنا.

المسألة السادسة

في أنه هل لله - تعالى - على من علم إصراره على الكفر نعمة، أم لا ؟ وفي معنى الحمد، والشكر، والتعظيم [(١)]

ولا نعرف خلافا بين أصحابنا في أن الله- تعالى- ليس له نعمة دينية على من علم الله- تعالى- إصراره على الكفر.

وأما النعم الدنيوية: فقد اختلف فيها جواب الشيخ أبي الحسن الأشعري فأثبتها تارة، ونفاها أخرى.

ووافقه على كل واحد من القولين جمع كثير من أصحابه. وميل القاضي أبي بكر إلى الإثبات.

وأجمعت المعتزلة: على أن الله- تعالى- أنعم على الكفار بالنعم الدينية والدنيوية.

ونحن الآن نذكر حجة كل فريق، وننبه على ما فيها. ثم نذكر ما هو المختار إن شاء الله- تعالى-.

أما من نفى النعمة الدينية، والدنيوية.

فقد احتج على ذلك بأن النعمة هي اللذة الخالصة، عما يلزمها من الضرر المساوي، أو الراجع في العاجل، والآجل؛ وذلك غير متحقق في حق من علم الله- تعالى- أنه يموت على كفره؛ فإن ما أمده به من أسباب الترفه، والتنعم، وإزاحة العلل وخلق الشهوات،والتمكن من إدراك اللذات،

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (١/٢٠٨) وابن كثير (١/١٦٥) والأصول الخمسة (ص ٥٢٥) وشرح قصيدة ابن قيم (٢/٤٧٦)، وشفاء العليل (ص١٩٢)، والصواعق المرسلة (٣/٨٨٠)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص٤١١، ٥٠١)، وتبيين كذب المفترى (ص٢٣٠)، وغاية المرام (ص٣١٩)، مقالات الإسلاميين (ص٥٣٧)، والإبانة (ص١٨٣)، فضائح الباطنية (ص١٩٤)، ومنهاج السنة (٣/١٤٣) (٧/ ٣٣٧)، الغنية في أصول الدين (ص١٧٠).

والمرادات، ونصب الأدلة، والآيات الدالة على الهداية، والبحث على ذلك ببعثه الرسل المؤدين بالمعجزات القاطعة، وتكميل العقل وآلة الإدراك؛ لتحصيل السعادة الأخروية، وإن كانت على صور النعم؛ فهي نقم على الحقيقة؛ وليست نعما.

وبيانه: هو أن ما يلزمها من الإضرار راجح عليها، وما يكون الإضرار اللازم منه راجحا عليه، لا يكون نعمة.

وبيان المقدمة الأولى بنصوص خمسة:

الأول: قوله- تعالى- ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾ [الأعراف:١٨٢، ١٨٣].

ووجه الاحتجاج به أنه جعل ما يقدره الكفار نعمة استدراجا، مفضيا إلى الهلكة، وفي معناه قوله- تعالى-: ﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [المؤمنون:٥٥، ٥٦]

الثاني: قوله- تعالى-: ﴿ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا ﴾ [آل عمران: ١٧٨]

الثالث: قوله تعالى-: ﴿ فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [التوبة:٥٥]

الرابع: قوله- تعالى-: ﴿ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ ﴾ [البقرة:١٢٦]

الخامس: قوله- تعالى-: ﴿ فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴾ [الفجر:١٥]

ووجه الاحتجاج به أن الابتلاء بصورة الإكرام والإنعام، لتعرضه للشكر، والقيام بموجب ما أنعم عليه به. فإذا قابله بالكفر كان ذلك سببا لهلاكه؛ ولذلك رد عليه ما توهمه من الإكرام والإنعام بقوله تعالى﴿ كَلَّا ﴾؛

فقد ثبت أن ما يلزم من صور النعم عليهم من الإضرار راجح.

وبيان المقدمة الثانية:

وهي أن كل ما يكون الإضرار اللازم عنه راجحا؛ فلا يكون نعمة- وإن كان ملتذا به، ومتصورا بصور النعم؛ بل هو نقمة؛ فإن من قدم بين يدي إنسان طعاما لذيذا مشتهى، وأن له في أكله، ومكنه منه، وهو مسموم، والمضيف يعلم كون الطعام. مسموما، وأنه يفضي إلى هلاكه، والآكل جاهل مسموحا؛ فإنه لا يعد ذلك إنعاما عليه؛ بل إهلاكا له، منقمة منه عليه، وإن حصل به في الحالة الراهنة لذة، وقضاء شهوة؛ فكذلك فيما، نحن فيه. وهذا أمر ظاهر لا مراء فيه.

وربما احتجوا بقوله- تعالى- ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [الأعراف:٣٢]؛ فإنه يدل ظاهرا على أنه قصد بخلق هذه الطيبات الإنعام على المؤمنين دون الكافر.

وأما من أثبت النعم الدينية؛ والدنيوية: فقد قال:

أما النعم الدينية:

فلا يخفى أن الله- تعالى- أنعم على المؤمنين بخلق العقول المدركة، ونصب الأدلة على وحدانيته، وما يليق وما لا يليق.وبعثه الرسل، والحث على سلوك طرق الهداية، وتجنب مسالك الضلالة، وتهيئة أسباب النجاة، والتمكين من ذلك. وأن هذه الأمور من أجل النعم المطلوبة، والتفضلات المرغوبة، وأنه قد أنعم بها على الكفار حسب ما أنعم بها على المؤمنين. غير أن الكفار أساءوا إلى أنفسهم، وأهملوا وجوه مصالحهم، ورفع مضارهم؛ بتصامهم عن الإصغاء إلى سماع إنذار الرسل، وتعاميهم عن النظر في الأدلة، والآيات الدالة على ما ينجيهم من الهلاك، ويوصلهم إلى النعيم المقيم؛ وذلك لا يخرج ما

أنعم الله به عليهم من الأمور المذكورة عن أن يكون نعمة؛ وذلك كما لو قدر إنسان طعاما شهيا نافعا غير مضر بين يدي مضطر في مخمصة، ومكنه منه، وقال كل منه؛ ففيه نجاتك من الهلكة؛ فإنه يعد نعمة، وإن امتنع المضطر من الأكل حتى هلك بسوء صنعه.

وأما النعم الدنيوية: فلا يخفى أن ما الكفار فيه من تحصيل اللذات العاجلة من المطعومات، والمشروبات، والمنكوحات، وغير ذلك من أنواع المرادات؛ مخلوقة لله- تعالى- وقد مكنهم منها، وأزاح العلل المانعة عنها من غير سابقة إيجاب عليه، وأن ذلك من أجل النعم. وغايته أنهم كفروا، وسلكوا طريق الضلال المؤدي إلى الهلاك، وقابلوا الإحسان بالإساءة، والنعمة بالكفر الموجب للعقاب؛ وذلك لا يخرج ما فعله في حقهم ابتداء عن كونه نعمة وهذا كما أنه لو ابتدأ إنسان بالإحسان، والإنعام على غيره. ثم عاقبه بجنايته عليه؛ فإن العقوبة على الجناية، لا تخرج الفعل الأول عن كونه نعمة وإحسانا. وهذا ما يخص كل واحدة من النعمتين من الدلالة العقلية.

وأما الدلالة السمعية:

فمنها ما يدل على وجود النعمة، غير مخصص بإحدى النعمتين دون الأخرى، ومنها ما يدل على خصوص إحدى النعمتين.

أما الدلالة الأولى: فمن جهة الكتاب، والإجماع.

أما من جهة الكتاب: فآيتان.

الأولى: قوله- تعالى- ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾ [النحل:٨٣]

والثانية: قوله- تعالى-: في قصة قارون:: في قصة قارون: ﴿ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [القصص:٧٧] وأما الإجماع: فهو أن الأمة متفقة على أن الكفار تاركون لشكر نعم الله- تعالى- عليهم.

وأما ما يدل على خصوص نعمة الدنيا من جهة الكتاب: فنقول- تعالى- في حق آل فرعون ﴿ كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾ وَنَعْمَةٍ كَانُوا۟ فِيهَا فَٰكِهِينَ ﴾ [الدخان:٢٥ - ٢٧] وقوله- تعالى- لثمود: ﴿ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف:٧٤] إلى غير ذلك من الآيات.

ثم اعترض هذا القائل على الحجة الأولى وقال:

أما قوله-تعالى-: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:١٨٢] فقد قال أهل التفسير فيها: الاستدراج: أن ينعم على العبد بنعمة، ولا يلهم الشكر عليها، أو يقضي عليه بنقمة، ولا يلهم الصبر عليها؛ وذلك يفضي إلى ثبوت النعمة لا نفيها.

وقوله- تعالى-: ﴿ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ﴾ [آل عمران:١٧٨] فالمراد من الإملاء الإبقاء، وازدياد الإثم بسبب ما يقترفون من الجنايات، ويرتكبون من المحظورات، وليس فيه ما يدل على نفي النعمة فيما قررناه من النعم الدينية، ولا الدنيوية.

وقوله- تعالى- ﴿ فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [التوبة:٥٥] فليس فيه دلالة أيضا؛ فإن الأموال والبنين ليست سببا للعذاب، وإلا كانت سببا له في حق الأنبياء، والأولياء؛ وليس كذلك؛ بل السبب لذلك. إنما هو ترك الشكر عليها، وذلك يقرر كونها نعما. ويدل عليه قوله- تعالى-: ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ ﴾ [الكهف:٤٦] أثبت كون الباقيات الصالحات خيرا منها؛ وذلك يستدعى الاشتراك في أصل الخير، وأصل الخير نعمة، ولا نقمة.

وقوله تعالى-: ﴿ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ

ٱلنَّارِ ﴾ [البقرة:١٢٦] ودليل إبقائه قليلا، وأن مأواه إلى الناي، وليس فيه ما يدل على نفي ما ذكرناه من النعم، ولا إثباتها.

وقوله- تعالى-: ﴿ فَأَمَّا ٱلْإِنسَـٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴾ [الفجر:١٥] الآية؛ فهي صريحة في الإكرام، والنعمة.

والقول بأن الابتلاء بالإكرام، والإنعام؛ ليعرضه للشكر بما أنعم عليه حتى إذا تركه عوقب، ففيه ما يوجب كون المتروك شكره نعمة. وإلا لما استحق الشكر عليه، ولما عوقب بتركه.

والقول بأن كل ما يكون الإضرار اللازم له زائدا عليه، لا يكون نعمة. فإنما يلزم ذلك أن لو كان الإضرار لازما من النعمة المفروضة؛ وليس كذلك؛ بل إنما هو لازم من الكفر، ومقابلة الإحسان بالإساءة، والإنعام بالكفر على ما بيناه.

وإن سلمنا لزومه عن النعمة المفروضة؛ فلزوم القدر الراجح عن النعمة المرجوحة لا يخرجها عن حقيقتها، وعن كونها نعمة، كما لا يخرجها عن كونها لذة.

وأما الاستشهاد بالطعام المسموم: فغير مناظر لما نحن فيه؛ إذ الآكل غير عالم بمخالطة السم للطعام، ولا هو متميز في علمه عن الطعام، لو كان كذلك لما تناوله، وتناوله سبب للهلاك بخلاف ما نحن فيه؛ فإن النعم متميزة عن الأسباب الموجبة للهلاك، ولا النعم سبب الهلاك؛ فلا يلزم من كون ذلك ليس نعمة أن لا يكون ما نحن فيه نعمة.

وقوله- تعالى-: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ﴾ [الأعراف:٣٢] الآية دليل على اختصاص من آمن في الدنيا بالطيبات يوم القيامة، وليس فيه ما يدل على أنه قصد الإنعام بخلقها في الدنيا على المؤمنين دون الكفار.

وأما من فرق بين النعمة الدينية، والدنيوية، حتى أنه نفى النعمة الدينية

دون الدنيوية فقال: النعمة الدنيوية هي اللذة الحاصلة فيها؛ وذلك متحقق لا مراء فيه، كما تقدم تقريره.

وأما النعمة الدينية: فهي الهدى. والهدى إنما يتحقق بشرح صدورهم على ما قال- تعالى- ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام:١٢٥] ولم يتحقق ذلك؛ فلا يكون نعمة في حقهم.

والحق في هذه المسألة أنها اجتهادية، وليست قطعية؛ ولعل حاصل الخلاف فيها لا يرجع إلى غير التسمية.

وذلك أن من نفى النعم الدينية، والدنيوية، لا ينكر حصوله الملاذ في الدنيا وتحقيق أسباب الهداية، غير أنه لا يسميها نعما؛ لما يعقبها من الهلاك. والنقم.

ومن أثبت كونها نعما لا ينازع في تعقبها الهلاك لها، غير أنه سماها نعما لصورها، ولا حرج في الاصطلاح اللفظي بعد فهم غور المعنى.

وقد جرت العادة بتعقيب الكلام في معنى النعمة بتحقيق نعمة الحمد، والشكر، والتعظيم.

أما الحمد:

فقد قيل هو الشكر. ومنه يقال: الحمد لله شكرا، فيحمل الشكر مصدر الحمد وقيل: الحمد هو الرضا. ومنه يقال: الحمد لله حق حمده. أي حق رضاه.

والحق: أن الحمد المطلق أعم من الشكر؛ فإنه يتناول شكر النعمة، والثناء على الخصال الحميدة، والصفات الكمالية. ولهذا يقال: حمدت فلانا على نعمته، وحمدته على عمله، وشجاعته. والشكر مخصص بالنعمة.

وأما التعظيم:

فإما أن يكون من الخالق لغيره، أو من المخلوق لغيره.

فإن كان من الخالق لغيره: فقد يطلق ويراد به حمده له بطاعته. وقد يراد به إرادة منفعته.

وإن كان من المخلوق لغيره: فقد يطلق أيضا ويراد به معنى في النفس زائد على القول، وعلى العلم بكون المنعم منعما، وإليه ميل أبي هاشم.

وقد يراد به المدح بالقول، وما يقوم مقامه من الأفعال: كالقيام له، وتقديم نعله، والمشي بين يديه، ونحوه، وإليه ميل كثير من المعتزلة.

وقال عباد: هو العلم بحالة، والمميز بينه وبين المحنط عن رتبته.

والحق أنه لا مراء في اختلاف هذه المعاني. وإنما النزاع في إطلاق اسم التعظيم عليها، والمتبع في ذلك كله التوقيف.

وعلى هذا فشكر النعمة في اللغة: هو إظهار النعمة.

وأما في اصطلاح الأصوليين: فال بعضهم: هو الثناء على المحسن بذكر إحسانه، وبهذا الاعتبار يجوز أن يسمى الرب- تعالى- شاكرا.

والذي ذهب إليه أئمتنا: أن شكر المنعم: هو قول في القلب، واعترف بالنعمة على جهة الخضوع والتعظيم، ثم ما وجب من ذلك؛ فإنما يجب بالشرع على ما تقدم، وكذلك التعبرة عنه بالأقوال وغيرها.

وعلى هذا يكون الحكم في وجوب التعظيم أيضا.

المسألة السابعة

في معنى الهداية، والإضلال [(١)]

أما الهداية، والإضلال؛ وإن أطلقا بإزاء محامل على ما سيأتي.

غير أن الهداية: عند أئمتنا حقيقة في خلق الهدى، وهو الإيمان، ومجاز فيما سواه.

وربما ذهب بعض أصحابنا: إلى أنها حقيقة أيضا في الدعاء وشرع سبيل الرشد، والزجر عن طريق الغي، مع كونها حقيقة في خلق الهدى؛ فتكون الهداية عنده مشتركة بين المعنيين حقيقة، والاعتماد على الأول.

وأما الإضلال: فهو حقيقة في خلق الضلال، ومجاز فيما عداه.

وذهبت المعتزلة: إلى أن الهداية والإضلال، حقيقة فيما وراء هذين المحملين.

على ما يأتي تحقيقه.

وقد احتج الأصحاب بالنصوص، والإطلاق العرفي.

أما النصوص:

فمنها: قوله- تعالى-: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الأنعام:١٢٥]

وأيضا: قوله- تعالى-: ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [يونس:٢٥]

وقوله- تعالى-: ﴿ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ

(١) انظر: شرح المقاصد (١١٧/٢)، والإرشاد للجويني (ص٢١٠، ٢١٣)، والاعتقاد للبيهقي (ص١٥١)، وشعب الإيمان (٢٠٨/١)، وتفسير الطبري (١٣٠/٩)، (١٣/ ٢١٩)، وابن كثير (٥١٣/٢).

﴿هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف:١٧٨]

وقوله- تعالى- ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص:٥٦] وهذه النصوص ظاهرة في الهداية والإضلال، بالاعتبار المذكور؛ إذ هو المتبادر إلى الفهم منها.

وأما الإطلاق العرفي:

فهو أنه لو قال القائل: فلان هداه الله؛ فإنه لا يتبادر إلى الفهم منه عند إطلاقه غير خلق الهدى، وكذلك إذا قال: أضله الله. لا يتبادر منه إلى الفهم غير خلق الضلال.

فإن قيل: لا نسلم أن الهداية والإضلال، حقيقة فيما ذكرتموه، والمراد بالنصوص إنما هو الهداية بمعنى الإرشاد إلى طرق الجنان. ومنه قوله- تعالى- في حق الشهداء في الجهاد: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝ سَيَهْدِيهِمْ﴾ [محمد:٤، ٥].

قال أهل التفسير: أي إلى طرق الجنان، وهو متعذر الحمل على خلق الإيمان بعد الموت.

ومنه قوله- تعالى- ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ﴾ [يونس:٩]: أي يدلهم على الجنان بسبب إيمانهم، والإضلال في مقابلته؛ وهو تعمية الطرق عليهم.

سلمنا تعذر الحمل على هذا المعنى؛ ولكن أمكن حمل الهداية على الدعاء وشرع سبيل الرشد، والزجر عن طريق الغي.

ومنه قوله- تعالى-: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت:١٧].

وليس المراد منه خلق الهدى؛ فإن من خلق له الهدى لا يستحب العمى عليه؛ بل المراد بقوله: فهديناهم؛ أي دعوناهم، وشرعنا لهم سبيل الرشد، والإضلال في مقابلته.

سلمنا تعذر الحمل عليه؛ ولكن ما المانع من حمل لفظ الهداية على تسمية الرب. تعالى- للمؤمن مقتديا، والإضلال في مقابلته؟

ومنه يقال: ضللت فلانا. إذا نسبته إلى الضلال، ووصفته به.

وربما حمل بعضهم الإضلال على نفس المعاقبة في العاجل، والآجل، تمسكا بقوله- تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴾ [القمر: ٤٧]

والجواب:

أما منع كون الهداية والإضلال، حقيقة فيما ذكرناه؛ فجوابه بما ذكرناه من الإطلاق النصي، والعرفي.

وما ذكروه من الاحتمال الأول. فقد قال بعض الأصحاب فيه. أنه يمتنع حمل النصوص المذكورة عليه لثلاثة أوجه.

الأول: أنها دالة على الهداية بالإضلال في الحالة الناجزة. وما قيل من الاحتمال فلا يمكن إلا في الدار الآخرة. وفيه نفى الهداية والإضلال في الدنيا، مع اتفاق الأمة على خلافه.

الثاني: هو أن الهداية والإضلال في غالب النصوص المذكورة، مقيدان بالمشيئة والاختيار، وهو متعذر في الاحتمال المذكور؛ضرورة وجوبه في حق المؤمن غير معلق بالاختيار على أصل المتأول.

الثالث: هو أن قوله- تعالى-: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام:١٢٥] نص في وصف الهداية الواقعة في الدنيا.

وهذه الأجوبة بعيدة عن التحصيل:

أما الأول: فلأنه ليس في النصوص المذكورة ما يدل على تنجيز الهداية والإضلال في الدنيا.

أما قوله- تعالى﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ دليل على تنجيز شرح الصدر، وجعله ضيقا حرجا في الدنيا؛ وليس فيه

ما يدل على تنجيز الهداية، والإضلال؛ إذ أمكن أن يكون المراد من قوله- تعالى-: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ ﴾: أي في الدار الآخرة ﴿ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ في الدنيا ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ ﴾ في الآخرة ﴿ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ في الدنيا.

وقوله- تعالى- ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [يونس:٢٥] لا يمتنع أن يكون محمولا على الدعاء إلى دار السلام في الدنيا، والهداية في الأخرى؛ إذ ليس في اللفظ ما يدل على تخصيص الهداية بالدنيا لا من جهة اللفظ، ولا المعنى، وكذلك الكلام فيما بقي من النصوص.

وليس في حمل النصوص على الهداية والإضلال- على ما تأوله الخصم أيضا- ما يوجب رفع الهداية، والإضلال في الدنيا؛ لجواز استفادته من دليل آخر.

وأما الوجه الثاني: فإنما يلزم بتقدير أن يكون المتأول قائلا بإيجاب الهداية بالاعتبار المذكور؛ وإلا فلا.

وعلى تقدير أن يكون قائلا به فلا يخرج بذلك عن الاختيار- وهو أن يكون ذلك بالقدرة، والمشيئة الأزلية- وإن كان لابد من وقوعه. وإن كان لزوم الوقوع، أو لزوم عدمه مع كونه بالقدرة، والمشيئة- مما يخرج الرب- تعالى- عن كونه مختارا؛ للزم منه ذلك

وإن حمل لفظ الهداية، والإضلال: على خلق الهدى، والضلال في الدنيا أيضا. وذلك لأنه لا يخلو: إما أن يكون وقوع ذلك معلوما لله- تعالى- أو عدمه.

فإن كان المعلوم هو الوقوع؛ فلابد منه.

وإن كان المعلوم هو العدم؛ فلابد منه؛ حتى لا يكون علم الله- تعالى- جهلا؛ وذلك يوجب خروج الرب- تعالى- عن كونه مختارا، مع أن الوقوع

وعدم الوقوع بالقدرة، والمشيئة الأزلية؛ ولا محيص عنه.

وأما الوجه الثالث: فقد سبق إبطاله في إبطال الوجه الأول.

والأقرب في ذلك أن يقال:

نحن لا ننكر صحة إطلاق لفظ الهداية والإضلال بالمعنى المذكور فيما ذكرناه من النصوص، وما ذكروه، غير أن التراع فيما وراء ذلك؛ وهو أنه هل هو حقيقة؟ أو بطريق المجاز؟ وقد بينا جهة الحقيقة فيما ذكرناه من ضرورة تبادره إلى الفهم عند إطلاق اللفظ، بخلاف ما عداه؛ وهو أمارة الحقيقة؛ فإن الغالب إنما هو اشتهار اللفظ في جهة الحقيقة دون جهة المجاز.

وأما الاحتمال الثاني:

فلا نسلم ورود لفظ الهداية بمعنى الدعاء. وقوله- تعالى-: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴾ [فصلت:١٧] الآية؛ فالمراد بها الهداية بمعنى خلق الهدى؛ فإنهم كانوا آمنوا لما رأوا الآية الباهرة، من ظهور الناقة من باطن الصخرة الجامدة وارتسموا بما رسمه لهم صالح، من قسمة الماء بين الناقة وبينهم، على ما قال- تعالى- ﴿ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الشعراء:١٥٥] ثم إنهم عادوا لما نهوا عنه، واستحبوا الضلالة على الهدى.

وإن سلمنا أن المراد من الآية ما ذكروه من الاحتمال، غير أنه يمتنع حمل بعض ما ذكرناه من النصوص عليه؛ لأنه أثبت الهداية، والإضلال، وجعلهما متقابلين حيث قال: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الأنعام:١٢٥]

والشرح، والضيق متقابلان، والشرح ملازم للهداية والضيق ملازم للإضلال؛ فالملزومان متقابلان.

والهداية بمعنى الدعاء، وشرع سبل الخيرات، لا تقابل الإضلال بالمعنى

المذكور؛ لتصور اجتماعهما.

ثم: وإن سلمنا إمكان حمل ما ذكرناه من النصوص عليه. غير أنه لابد له من دليل، ضرورة أن ما ذكرناه حقيقة على ما تقدم.

وأما الاحتمال الثالث:

فالجواب عنه من وجهين:

الأول: أنا لا نسلم صحة إطلاق الهداية، والإضلال على تسمية الشخص مهتديا ومضلا؛ فإنه لا يحسن أن يقال: هدى فلان لفلان؛ إذا سماه مهتديا، و كذا في الإضلال.

وأيضا: فإنه لو جاز إطلاق الإضلال على تسمية الشخص مضلا؛ لجاز أن يقال للأنبياء (عليهم السلام) مضلون للكفرة؛ إذا سموهم بذلك؛ وهو غير سائغ في الإطلاق.

الثاني: وإن سلمنا صحة الإطلاق بذلك؛ ولكن يمتنع حمل ما أوردناه من النصوص عليه لوجوه خمسة.

الأول: أن الرب- تعالى- إنما ذكر الهداية، والإضلال، وأسند كل واحد إلى مشيئته في معرض التمدح، والاستعلاء. ولو كان المفهوم من ذلك محمولا على التسمية؛ لبطلت فائدة التخصيص بالتمدح.

الثاني: أنه لو كان المراد ما ذكروه؛ لما امتنع على النبي عليه السلام الهداية لمن شاء؛ لعدم امتناع التسمية عليه بذلك، وهو خلاف قوله- تعالى- ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]

الثالث: هو أن الله- تعالى- أخبر بتقدم شرح الصدر على من أراد هدايته، وضيقه على من أراد إضلاله؛ وذلك مما لا يتوقف عليه الهداية، والإضلال بمعنى التسمية.

الرابع: هو أن الأمة مجمعة على التضرع إلى الله- تعالى- بالهداية،

وتجدنب الإضلال مع حث الشرع، ونده إلى ذلك، وفي حمل ذلك على مجرد التسمية بهت، وخروج عن تصرفات العقلاء.

الخامس: أنه بعيد عن الفهم. وما ذكرناه قريب؛ فيمتنع الحمل عليه إلا بدليل.

وبهذا الوجه الأخير يندفع ما ذكروه، من تأويل الضلال على نفس المعاقبة أيضا وعلى الجملة: فالبحث في هذه المسألة، بحث عن أمر لغوي، لا معنوي والمستند فيها نفيا، وإثباتا؛ فظني غير قطعي.

المسألة الثامنة

في معنى الطبع، والختم، والأكنة (١)

وقد ورد الكتاب العزيز بالطبع، والختم، والأكنة على القلوب. قال الله- تعالى- ﴿ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ [النساء: ١٥٥]

وقال- تعالى- ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة:٧] وقال- تعالى-: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾ [الأنعام:٢٥] وقد اختلف المتكلمون في مدلول هذه الألفاظ:

فذهب أهل الحق: إلى أنه عبارة عن خلق الضلال في القلوب.

وأما المعتزلة: فمختلفون على مذاهب سنبينها في معرض الاعتراض والانفصال عنها إن شاء الله- تعالى.

ووجه الاحتجاج على مذهب أهل الحق: هو أن خلق الضلال في القلوب مانع من الإيمان، والهدى؛ بمعنى أنه يتعذر الجمع بينهما. والختم، والطبع، والأكنة، في اللغة موانع على الحقيقة.

وإنما سميت بذلك: لكونها مانعة، وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى، فصح تسميته بهذه الأسماء؛ إذ الأصل إنما هو الاطراد. اللهم إلا أن يمنع مانع، والأصل عدمه؛ فمن ادعاه يحتاج إلى البيان.

فإن قيل: إنما يتعين حمله على ما ذكرتموه أن لو تعين، وليس كذلك؛ بل أمكن أن حمل هذه الألفاظ على معنى الوسم؛ فإن الطبع والختم، هو الوسم.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (١/١٨٦، ١٨٧) (٦/١٨٢)، وشعب الإيمان (٥/٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٣)، وتحفة الأحوذي (٨/٤١٨)، وشرح مسلم للنووي (٩/١٨٨)، (١٥/ ١٤٥)، وشفاء العليل (ص٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٥)، مقالات الإسلاميين (ص٢٥٩)، والإبانة (ص١٩٨) والفصل في الملل والنحل (٣/٢٥، ٢٩)، والمواقف (٣/٢٤٤، ٢٤٥، ٥٢٨، ٥٣٤)، وقواعد العقائد (ص٢٦٥). وحجج القرآن للرازي (ص٢١).

وعلى هذا: فلا يمتنع أن يخلق الله- تعالى- في قلوب الكفار سمة تتميز بها عن قلوب الأبرار- على ما قاله الجبائي، وابنه أبو هاشم- ويبين ذلك للملائكة؛ لفائدة ذم من رأوه متسما بسمة الكفر؛ حتى يترجر الكافر عن كفره؛ فإنه إذا علم أنه إذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه، ولعنه من الملائكة المقربين كان ذلك سببا لزجره؛ وذلك من أقوى مصالح الدين.

سلمنا امتناع حمله على هذا المحمل؛ ولكن ما المانع من الحمل على وصف الرب- تعالى- للكفرة بكفرهم، وتسميتهم بما اتصفوا به من الكفر، على ما ذهب إليه أوائل المعتزلة؟ ولهذا فإنه يصح أن يقول القائل: ختمت على فلان بالكفر، والضلال؛ إذا كان آيسا من هداه.

سلمنا امتناع الحمل على هذا المحمل أيضا؛ ولكن ما المانع من حمل الختم والطبع، على قطع اللطف عن الكفار؟ وهو ما علم الله- تعالى- أن العبد يؤمن عنده، ولا يكفر. على ما قاله الكعبي من المعتزلة؛ وذلك لأن قطع اللطف مانع من الإيمان فأمكن إطلاق اسم الختم، والطبع عليه، كما قررتموه في خلق الضلال.

سلمنا امتناع حمله على هذا أيضا؛ ولكن ما المانع من حمل الطبع والختم، على ما يخلقه الله- تعالى- من منع الإيمان؟ على ما ذهب إليه بشر بن يزيد، وعبد الواحد، وبكر بن أخت عبد الواحد.

غير أن عبد الواحد، وبشرا: زعما أنه لا يبقى العبد مع الختم، والطبع، مأمورا بالإيمان؛ ولا منهيا عن الكفر، حتى لا يفضي إلى التكليف بما لا يطاق؛ ولأنه إذا كان الإيمان مأمورا به؛ فالمنع منه يكون قبيحا، بخلاف بكر بن أخت عبد الواحد.

سلمنا امتناع الحمل على هذا أيضا؛ ولكن ما المانع من الحمل على منع الإخلاص، دون الإيمان؟ كما ذهب إليه بعض أصحاب عبد الواحد؛

فإنه زعم أن الختم والطبع؛ منع الإخلاص دون الإيمان. حتى يقال: إنه يكون مع ذلك مأمورا بالإيمان، دون الإخلاص.

والجواب عن الاحتمال الأول: من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن الوسم: إما أن يكون بما هو مانع من الإيمان، أو بما لا يمنع.

فإن لم يكن مانعا من الإيمان: فلا يتحقق به المميز بين الكافر، والمؤمن؛ فلا يكون فيه معنى الوسم.

وإن كان مانعا: فهو المعنى بالضلال. ولا منافاة بينه، وبين ما ذكرناه.

الثاني: هو أن ما ذكروه في تحقيق فائدة الوسم من الانزجار، فغير مطرد في حق من لا يعتقد صانعا، ولا يعتقد وجود الملائكة، على ما لا يخفى.

الثالث: هو أن ما ذكروه، وإن استمر في الختم، والطبع، فلا يطرد في الأكنة، فإن من وسم شخصا بسمة ليميزه عن غيره. لا يقال غشاه بالأكنة.

وعن الاحتمال الثاني: من وجهين:

الأول: أنا لا نسلم صحة ذلك لغة؛ فإنه لا يقال: ختم فلان على قلب فلان، وطبع عليه، أو غشاه بالأكنة؛ بمعنى وصفه له بالكفر.

الثاني: أنه وإن وصح الإطلاق لغة؛ لكن يمتنع حمل الختم، والطبع الوارد في النصوص المذكورة عليه لوجهين:

الأول: هو أن النصوص الواردة دالة على التمدح، والاستعلاء، وفي حمل الطبع، والختم، وتغشية الأكنة، على الوصف، ومجرد التسمية إبطال فائدة التخصيص بالتمدح، والاستعلاء لتصور ذلك من الواحد منا؛ وهو ممتنع.

الثاني: إنه- تعالى- أخبر بأن الختم على القلوب مانع من الإيمان حيث قال ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ

عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة:٦، ٧] أي لأجل الختم. ومجرد الوصف بالكفر، لا يمنع من الإيمان؛ فامتنع الحمل عليه.

وأما الاحتمال الثالث: فعنه جوابان أيضا:

الأول: منع صحة ذلك لغة؛ فإنه لا يطلق الطبع، والختم وتغشية الأكنة، على قطع الألطاف، وتركها لغة.

الثاني: هو أن الألطاف: إما أن تكون ممكنة، أو غير ممكنة.

فإن كانت ممكنة، فعند الخصم يمتنع قطعها؛ لكونها واجبة على الله تعالى عنده.

وإن لم تكن ممكنة: فلا يكون قطعها مضافا إلى الله- تعالى- والختم، والطبع، وتغشية الأكنة في النصوص مضاف إلى الرب- تعالى- والمضاف إلى الله- تعالى- غير ما ليس بمضاف إليه.

وإن قيل: بإضافة الطبع، والختم على القلوب، وتغشيتها بالأكنة إلى الله- تعالى- من حيث لا يتمكن من خلق لطف بهم يؤمنون عنده؛ فليس ذلك أولى من إضافته إلى الأنبياء، وغيرهم لمساواتهم للرب- تعالى- في هذا المعنى.

وأما الاحتمال الرابع: فباطل أيضا؛ فإن المنع من الإيمان: إما أن يكون بأن لا يخلق الله لهم الإيمان، أو بأن يخلق ما يمنع من الإيمان.

فإن كان الأول: فالباري- تعالى- غير خالق للإيمان عندهم، وليس إضافة الطبع والختم، وتغشية الأكنة إلى الله- تعالى- بهذا التفسير، أولى من إضافته إلى غيره من المؤمنين؛ لمشاركتهم لله- تعالى- في هذا المعنى.

وإن كان الثاني: فلا يخلو: إما أن يقال بأن الإيمان مأمور به، أو غير مأمور به.

فإن كان مأمورا به: فالمنع منه قبيح عندهم، ولأنه يفضي إلى التكليف

بما هو ممنوع منه؛ وهو محال عندهم أيضا.

وإن كان غير مأمور به: فهو خلاف إجماع المسلمين، قبل ظهور هؤلاء المبتدعة الخارقين لقواعد الدين؛ وفيه إبطال المذهبين المذكورين.

وبهذا الجواب، يندفع الاحتمال الخامس أيضا.

ويزيد جواب آخر: وهو أن الله- تعالى- أخبر بأن الختم مانع من الإيمان على ما سبق تحقيقه. فمن فسر الختم بالمنع من الإخلاص دون الإيمان، كان مراغما لدلالة النص بدعوى لا أصل لها.

المسألة التاسعة
في معنى اللطف، وحكمه (١)

واللطف في عرف المتكلمين: عبارة عن كل ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة والإيمان، دون فساده بالكفر والعصيان. وقد اختلفوا فيما وراء ذلك.

فقالت المعتزلة: إنه لا يتخصص بشيء دون شيء؛ بل كل ما علم الله- تعالى- أن صلاح العبد فيه؛ فهو لطف به.

ثم قد يكون ذلك من فعل الله- تعالى- كخلق القدرة للعبد، وإكمال العقل، ونصب الأدلة، وتهيئة آلات فعل الصلاح، وترك الفساد.

وقد يكون من أفعال العبد نفسه، كنظرة، وفكره فيما يجب عليه، وتوصله إلى تحصيله.

وقد يكون من فعل غيره من المكلفين بالإعانة له في تحصيل مصالحه، ودفع مفاسده، والتأسي به في أفعاله الصالحة، وإيمانه، وطاعته، والانزجار عن أفعاله الفاسدة اعتبارا به. حتى إنهم قالوا: كفر الكافر إذا كان فيه صلاح الغير بطريق الاعتبار، والانزجار؛ كان كفره لطفا بذلك الغير، وإن كان فسادا بالنظر إلى نفسه.

وقد لا يكون فعلا؛ بل ترك فعل؛ وذلك كما لو علم الله- تعالى- أنه لو بسط الرزق لعباده، أو لبعضهم لبغوا في الأرض. ولو ترك بسطه لصلحوا؛ فيكون ترك بسط الرزق لطفا بهم. وإلى هذا مال القاضي أبو بكر من أصحابنا.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني (ص٣٠٠)، وشرح المقاصد (١١٨/٢)، وشرح طوالع الأنوار (ص١٩٦) ونهاية الاقدام (ص٤٠٧)، وتفسير القرطبي (٥٧/٧)، وشعب الإيمان للبيهقي (٢١٤/١)، وسبل السلام (٤٩/٢)، والمقصد الأسنى للغزالي (ص١٠١).

ثم زعمت المعتزلة: أنه يجب على الله- تعالى- أقصى ممكن من اللطف، والتزموا على هذا الأصل، أنه ليس في مقدور الله- تعالى- لطف لو فعله لآمنت الكفرة، وإلا كان تاركا للواجب.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري، وأكثر أئمتنا: إلى أن اللطف شيء مخصوص، وهو خلق القدرة على فعل الصلاح من الإيمان والطاعة.

وهو الأقرب من جهة أن كل ما يقدر سوى القدرة على فعل الصلاح قد لا يقع معه الصلاح والقدرة الحادثة، على أصل الشيخ كما سنبينه، مقارنة للمقدور، وهو ملازم لها؛ فكانت بوصف اللطيف، أولى من غيرها.

وبالجملة: فحاصل هذا الخلاف آيل إلى الاصطلاح اللفظي، والأمر فيه قريب، بعد فهم المعنى.

وإنما الذي يجب الاعتناء بإبطاله، القول بوجوب اللطف على الله- تعالى- وأنه ليس في مقدور الله- تعالى- لطف لو فعله لآمنت الكفرة.

أما الأول: فقد سبق إبطاله في مسألة نفي وجوب الغرض في أفعاله.

وأما الثاني: فمع أنه مراغم لقوله- تعالى- ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [الأنعام: ٣٥] وقوله- تعالى-: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [هود: ١١٨] فهو مبني على فاسد أصولهم في وجوب اللطف على الله- تعالى-، وأنه لو كان في مقدوره لطف لفعله؛ كي لا يكون تاركا الواجب؛ وقد أبطلناه.

المسألة العاشرة

في التوفيق، والعصمة، والخذلان (١)

أما التوفيق: ففي اللغة: عبارة عن تهيؤ العبد للموافقة.

وأما في عرف المتكلمين: فمختلف.

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري، وأكثر الأئمة من أصحابه: أن التوفيق: هو خلق القدرة على الطاعة، وهو موافق للوضع اللغوي؛ إذ الموافقة إنما هي بالطاعة، وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة، وحصول الموافقة عنده، وعدم حصولها عند عدمه، وإن لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في الإيجاد.

وعلى هذا فمن زعم من أصحابنا كالإمام أبي المعالي: أن التوفيق: هو خلق الطاعة؛ لعدم تأثير القدرة الحادثة في الطاعة؛ فقد أبعد عن الوضع اللغوي، من حيث أن الطاعة بها الموافقة لا التهيؤ للموافقة، وإن كان لا حرج عليه في الاصطلاح على ذلك مع نفسه.

وأما المعتزلة: فمختلفون في ذلك.

فمنهم من زعم أن التوفيق: هو الدعوة، وإيضاح سبل المراشد، وتبيين مقاصدها.

ومنهم: من زعم أن التوفيق: هو اللطف، على ما سبق تحقيقه.

والمذهبان باطلان.

أما الأول: فلأنه يلزم منه أن يقال: الكفار موفقون، لتحقيق هذا المعنى

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (ص٤١١)، وشرح الأصول الخمسة (ص٥١٨)، وشعب الإيمان للبيهقي (٢١٥/١) وتفسير القرطبي (١٨٤/٩)، وفتح الباري (٧٦/١) وتفسير القرطبي (١٥٦/٨)، (١٣٧/١٨)، والتعاريف (٣١٠)، وشرح قصيدة ابن قيم (٢/ ٢٨٨)، وشفاء العليل (ص١٠٠)، ومقالات الإسلاميين (ص٢٦٤)، والصواعق المحرقة (٦٢٩/٢)، والغنية في أصول الدين (ص١٣٤، ١٣٥).

في حقهم؛ وهو ممتنع.

وأما الثاني: فمن جهة أن الأمة مجمعة على تسويغ الدعاء، وطلب التوفيق من الله- تعالى-؛ فلو كان هو اللطف كما ذكروه: فإما أن يكون ممكنا، أو لا يكون ممكنا.

فإن كان ممكنا: فهو واجب على الله- تعالى- ولابد من وقوعه، ولا معنى لطلب ما لابد منه، ولا للمتضرع في وجوده، كما أنه لا معنى لقول القائل اللهم لا تظلمني، حيث لم يكن الظلم من الله- تعالى- متصورا.

وإن لم يكن ممكنا: فلا معنى لطلب ما لا يمكن.

وأما العصمة:

فهي في اللغة: مأخوذة من المنع- ومنه قوله- تعالى إخبارا عن ابن نوح عليه السلام: ﴿ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعۡصِمُنِى مِنَ ٱلۡمَآءِ ﴾ [هود:٤٣] أي بمعني وقوله: ﴿ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ﴾ أي لا مانع. وقوله- تعالى-: ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [المائدة:٦٧] أي يمنعهم عنك. وقوله.- تعالى-: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران:١٠٣]: أي امتنعوا بالالتجاء إلى فضله عمن سواه: ويقال لقلل الجبال عواصم؛ لامتناع من يلجأ إليها بها عن غير.

وأما الفرق الأصولي: فمذهب الشيخ أبي الحسن، والأئمة من أصحابه: أن مدلول العصمة ما هو مدلول التوفيق على ما سبق من أصله. وهو موافق للوضع اللغوي أيضا؛ فإن خلق القدرة على الطاعة، والإيمان، يلازمه الطاعة والإيمان. ويلزم من الطاعة امتناع المعصية، ومن الإيمان امتناع الكفران؛ فخلق القدرة على الطاعة، والإيمان تكون عصمة عن المعصية، والكفران.

وعلى هذا فلا يمتنع إطلاق اسم العصمة على خلق الطاعة والإيمان نفسهما؛ لامتناع وقوع المعصية، والكفر معهما.

فإن قيل: إذا كان خلق القدرة على الإيمان، وخلق الإيمان عصمة مانعة من الكفر؛ فخلق القدرة على الكفر، أو خلق الكفر، يكون أيضا منعا من الإيمان. وليس خلق القدرة على الكفر مانعا من الإيمان.

وكذلك خلق الكفر، بدليل قوله- تعال- ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء:٩٤]. دل على انتفاء كل مانع غير المستثنى، وإذا لم يكن خلق القدرة على الكفر، أو خلق الكفر مانعا من الإيمان؛ فكذلك خلق القدرة على الإيمان، أو خلق الإيمان؛ لا يكون مانعا من الكفر.

وأيضا: فإن إطلاق المنع من الشيء، إنما يحسن عند المحاولة لذلك الشيء، ولا يحسن بتقدير كون الشخص كارها له غير مريد له. ومن خلق له الإيمان، أو خلقت له القدرة عليه على وجه يكون مقارنا له؛ فلا يكون محاولا للكفر؛ بل كارها له؛ فلا يحسن إطلاق المنع بالنسبة إليه.

والجواب عن الأول: لا نسلم أن خلق القدرة على الكفر ليس مانعا من الإيمان حالة كونه كافرا.

وأما الآية فهي دليل على أن المانع إنما هو استبعاد قدرة الله- تعالى- على أن يبعث بشرا رسولا؛ وذلك عين الكفر؛ وليس فيها ما يدل على أن الكفر ليس بمانع.

وعن الإشكال الثاني: أن صحة إطلاق المنع عن الشيء يستدعي وقوع المحاولة له، أو صحة المحاولة لذلك الشيء.الأول؛ ممنوع،والثاني؛ مسلم.

وعلى هذا فلا يلزم من عدم وقوع المحاولة للكفر في حق المؤمن؛ امتناع صحة المحاولة له.

وأما المعتزلة: فمدلول أصل العصمة عندهم أيضا ما هو مدلول اسم التوفيق على اختلاف مذاهبهم، غير أن من فسر التوفيق منهم باللطف

اختلفوا. فمنهم من قال: اللطف إنما يسمى عصمة إذا قارنه الإيمان والطاعة، وقيل ذلك لا يسمى عصمة.

ومنهم من قال: إنه يسمى مثل ذلك عصمة إذا كان في علم الله- تعالى- أن ذلك اللطف يعود إلى الإيمان.

والوجه في إبطال ما ذكروه. ما أبطلناه به تفسير التوفيق، بالدعوة واللطف؛ فعليك بنقله إلى ههنا.

وأما الخذلان:

فهو عند الشيخ أبي الحسن، وأصحابه ضد التوفيق. فكما أن التوفيق: خلق القدرة على الطاعة؛ فالخذلان: خلق القدرة على المعصية؛ وهو على وفق العرف اللغوي.

فإن الخذلان في عرف أهل اللغة المنع من درك المراشد، وقطع الأسباب المعينة عليها، وخلق القدرة على الكفر إذا كانت مقارنة للكفر، مانعة من درك المراشد؛ فكان ذلك خذلانا.

وأما البصريون من المعتزلة فقالوا: الخذلان هو ذم الله- تعالى- للعصاة، وتوبيخه لهم.

وأما الكعبي فقال: الخذلان عبارة عن قطع الألطاف، المعبر عنها بالتوفيق عنده كما سبق تعريفه.

والمذهبان بعيدان:

أما الأول: فلأنه على خلاف الإشعار اللغوي.

وأما الثاني: فلأن ما قطع من اللطف: إما أن يكون ممكن الوجود، أو غير ممكن.

فإن كان الأول: فهو واجب على الله- تعالى- عنده؛ فيمتنع قطعه.

وإن كان الثاني: فما ليس ممكنا لا يكون قطعه لله ممكنا، وليس القول

بكون الله خاذلا للكافر باعتبار أنه لم يخلق اللطف في حقه، أولى من كون الواحد منا خاذلا له بهذا الاعتبار؛ ضرورة الاشتراك في عدم الاقتدار عليه.

وبالجملة: فالبحث أيضا في هذه المسألة لفظي. واللغة ما ذكرنا، ولا حرج في الاصطلاح بعد فهم المعنى.

المسألة الحادية عشرة
في تحقيق معنى الأجل، ووجه الاختلاف فيه [(١)]

والنظر في الأجل من طرفين:

الأول: في حقيقته، ومعناه.

الثاني: في أنه هل يجوز قطعه، أم لا؟

أما حقيقة الأجل: فاعلم أن أجل كل شيء هو وقت تحققه، أما ما هو الوقت فسيأتي الكلام في تحقيقه، وبيان اختلاف الناس فيه، وما هو الحق منه فيما بعد؛ لكن لابد من الإشارة إلى ما إليه ميل المحققين من أصحابنا في تحقيق معنى الوقت؛ لبناء الفرض عليه ههنا.

والذي إليه ميل القاضي، وحذاق الأصحاب: أن وقت كل شيء هو ما قارنه من معلوم متجدد، لم يكن ذلك الشيء قبله- وسواء كان ذلك المعلوم المتجدد وجودا: كما يقال: قدم زيد عند طلوع الشمس، أو عدما: كما يقال: تحرك الجوهر عند عدم سواده، أو بياضه.

وعلى هذا: فما جعل وقتا لشيء، أمكن أن يكون ذلك الشيء وقتا له؛ فإنه كما قال قدم زيد عند طلوع الشمس، ويجعل طلوع الشمس وقتا لقدوم زيد فيقال: طلعت الشمس عند قدوم زيد؛ فيجعل قدوم زيد وقتا لطلوع الشمس على حسب قصد الموقت وإرادته، وظهور ما جعل وقتا عند المخاطبة بالنسبة إلى الشيء به؛ فالتأقيت لكل شيء تخصيص تحققه بمقارنة معلوم متجدد.

وعلى هذا فلا يتصور تأقيت أمر ما بالقديم؛ لعدم تجدده؛ وسواء كان

---

(١) انظـــر: نهاية الإقدام (ص٤١٦)، وشرح المواقف (٢/٣٨٩)، وتفسير الطبري (٧/ ١٤٧)، (٩/ ٤٨)، (١٠/ ٤٦)، وابـــن كثير (٢/ ٥٢٠)، وشرح الأصول الخمسة (ص٧٨٠، ٧٨٤).

ذلك القديم عدما، أو جودا، وكذا لا يتصور تأقيت القديم بوقت؛ لأن الوقت متجدد كما سبق. والقديم فلا يكون موقتا في تحققه بالمتجدد، وإلا لكان القديم متجددا، أو المتجدد قديما؛ وهو محال. بلى إن قبل بأن القديم يتفق وجوده، مع وجود المتجدد من غير تأقيت بالتفسير المذكور، فهو حق. وذلك كما يقال: وجود الرب- تعالى- في الآن مع وجودنا.

فإن قيل: ما ذكرتموه في تفسير الأجل مخالف للإشعار اللغوي؛ إذ الأجل في اللغة مشعر بالتأخير إلى أمد معلوم، ومنه سمى الدين مؤجلا نظرا إلى تأخير المطالبة إلى وقت معلوم.

قلنا: ليس كذلك ؛ بل الأجل في اللغة هو التقدير بالوقت، والتخصيص به، غير أن المؤجل: أي المؤقت، قد يكون تأخيرا: كتأخير المطالبة في وقته المقدر، فأجل تأخير المطالبة هو وقته، وأجل الأداء هو وقته.

وأما إنه هل يجوز قطع الأجل المقدر في حكم الله، أم لا؟

فقد اختلف المتكلمون فيه:

فذهبت الأشاعرة وغيرهم: إلى امتناع ذلك، وأن من قتل ظلما، أو بحق؛ فقد فاضت نفسه وإلى الأجل المحتوم من غير زيادة، ولا نقصان.

ووافهم على ذلك الجبائي، وأبو هاشم، ومتأخري المعتزلة.

وأما المتقدمون من المعتزلة فقد اختلفوا:

فمنهم من قال: من مات حتف أنفه؛ فقد مات بأجله، ومن قتل؛ فقد انقطع أجله بالقتل، وأنه لو لم يقتل؛ لبقى إلى وقته المقدر.

ومنهم من قال بجواز الحياة، والموت، بتقدير عدم القتل.

ومنهم من فصل وقال: إذا اتفق هلاك عدد كثير بحريق، أو غرق، أو غير ذلك أمكن أن يقال في بعضهم من غير تعيين أنه لو قدر عدم ذلك السبب؛ لجاز أن يبقى وأن يموت.

ولا جائز أن يقال في الكل أنه لو قدر عدم ذلك السبب في حقهم؛ لجاز موت الكل معا من غير سبب؛ إذ هو خرق للعادة، وخرق العادة لا بجهة الإعجاز، قدح في المعجزات، وهذا بخلاف الواحد، أو الاثنين، وما لا ينتهي الحال فيه إلى خرق العادة.

وذهب أبو الهذيل العلاف منهم: إلى أن من قتل لو لم يقتل؛ لمات قطعا، ولما تصور تقدير بقائه.

وأما الرد على من قال بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل، وأن القتل قاطع للأجل المحتوم المقدر فمن جهة الاستدلال، والإلزام.

أما الاستدلال:

فهو أن من قتل في وقت معلوم، لا يخلو: إما أن يكون وقوع قتله في ذلك الوقت معلوما لله- تعالى، أو غير معلوم له.

لا جائز أن يكون غير معلوم له: وإلا كان الرب- تعالى- جاهلا بعواقب الأمور؛ وهو محال.

وإن كان عالما به: فلابد من وقوعه في ذلك الوقت، وإلا كان علمه جهلا؛ وهو محال أيضا.

وإذا كان كذلك استحال أن يكون له أجل يحيي فيه بعد ذلك الوقت في علم الله- تعالى- لما فيه من التناقض في معلوم الله- تعالى- فبان أن أجله المقدر، إنما هو وقت قتله لا غير ، وأن القتل لم يكن قاطعا.

وأما من جهة الإلزام: فمن ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن القول بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل إلى الوقت المعلوم إما أن يقال معه بجواز الموت، أو لا يقال بجوازه.

لا جائز أن يقال بعدم الجواز: فإنا لو قدرنا عدم تعلق علم الله بالبقاء إلى ذلك الوقت كان الموت جائزا، وتعلق علم الله بأن الأجل ممتد إلى الوقت

مانع من جواز القتل عندهم، قبل ذلك الوقت؛ فلا يمنع من الموت قبل ذلك الوقت، وإلا فالفرق تحكم غير معقول. وإذا كان الموت- بتقدير عدم تعلق العلم بالأجل المقدر- جائزا، وتعلق العلم بالأجل غير مانع من جواز الموت؛ فهو جائز.

وإذا كان الموت جائزا قبل ذلك الأجل؛ فقد بطل القول بوجوب البقاء.

الوجه الثاني في الإلزام:

أنهم حكموا بأن الموت حتف أنفه غير قاطع لأجله، والقتل قاطع .

ولو قيل: ما المانع من أن يقال: لو قدرنا عدم موته في ذلك الوقت؛ ليبقي إلى أجل معلوم لله- تعالى- وأن الموت - في ذلك الوقت- قاطع لأجله- كما قلتم في القتل-؟ لم يجدوا إلى الفرق سبيلا.

الثالث: هو أنهم قضوا بأن شخصا لو أتلف شيئا مما ليس بحيوان أنه لا يكون قاطعا لأجله المعلوم لله- تعالى-؛ بل إتلافه وقع في وقته، وأجله.

ولو قيل لهم: ما الفرق بين الأمرين؟ كان الجواب متعذرا.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على أن القتل غير قاطع للأجل؛ لكنه معارض بما يدل على كونه قاطعا للأجل، وأن الأجل مما يتصور فيه الزيادة، والنقصان. وبيانه من جهة المعقول، والمنقول.

أما في وجه المعقول:

فهو أن القاتل بغير حق محكوم عليه بكونه جانيا بالاتفاق شرعا وعقلا. ولو لم يكن قاطعا لأجل المقتول؛ لما كان قتله جانيا، ولا ظالما.

وأما من جهة المنقول: فمن جهة الكتاب، والسنة:

أما من جهة الكتاب:

فقوله- تعالى- ﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي

كِتَـٰبٍ﴾ [فاطر:١١] وهو دليل جواز ازدياد الأجل، ونقصانه.

وأيضا قوله- تعالى- ﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ [الأنعام:٢]؛ وهو دليل ثبوت أجلين.

وأما من جهة السنة:

فما روى عن النبي عليه السلام أنه قال: «**من سره أن يبسط الله في رزقه وينسأ في أثره فليصل رحمه**»(١). ومعناه يؤخر أجله؛ إذ الأثر، هو الأجل.

قال الشاعر

والمــرء مــا عاش ممدود له أمد   لا ينقضي العمر حتى ينقضي الأثر(٢)

وأراد به الأجل؛ والحديث ظاهر في تأخير الأجل، وزيادته.

سلمنا امتناع ذلك في قتل الواحد؛ لكنه غير ممتنع في حق جماعة لا يتصور في العادة اخترامهم معا من غير سبب، بتقدير عدم قتلهم. ولو قيل بوجوب اخترامهم معا بتقدير عدم الأسباب العامة المهلكة؛ لكان ذلك من خرق العوائد في غير جهة الإعجاز، وفيه ما يوجب إبطال المعجزة؛ وهو ممتنع.

وإن سلمنا امتناع ذلك مطلقا؛ ولكن ما المانع من القول بوجوب الموت بتقدير عدم القتل؟ كما قاله أبو الهذيل. ولولا ذلك؛ لكان العلم بانقضاء أجله عند قتله جهلا؛ وهو محال.

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (٢٢٧٣/٥) وابن حبان (١٨٠/٢)، والحاكم في المستدرك (١٧٧/٤)، والطبراني في الأوسط (٤١/٣)، (٣٢/٤) والبزار في مسنده (٢٧٤/٢)، وأحمد (١٥٦/٣)، (٢٧٩/٥)، وأبو يعلي في مسنده (٢٩٢/٦)، والطبراني في الكبير (٣٠٧/١١)، والبيهقي في الشعب (٢١٨/٦). وهناد في الزهد (٤٩٠/٢).

(٢) القائل هو زهير كما في الفتح(٣٠٢/٤)، (٤١٦/١٠)، وعون المعبود (٧٧/٥)، وفيض القدير (٣٣٦/٢)، والإصابة (٥٩٥/٥)، وتاريخ الطبري (١٤٥/٤).

وإن سلمنا امتناع القول بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل، وامتناع وجوب الموت؛ ولكن ما المانع من جواز الموت والبقاء، كما قاله الباقون من الأوائل منهم؟، حتى لا يخرج كل واحد عن كونه مقدورا للرب- تعالى-.

والجواب:

أما ما ذكروه من الشبه العقلية، فجوابها من وجهين:

الأول: أن ما ذكروه غير لازم على أصلنا، ولا على أصلهم.

أما على أصلنا: فلما علم أن زهوق نفس المقتول، وخراب بنيته؛ ليس مكتسبا للقاتل؛ بل كسبه غير خارج عن محل قدرته، وهو فعله، وما هو خارج عنه، فهو من فعل الله- تعالى- وجناية العبد وظلمه، ليس بسبب كونه مفوتا للروح؛ إذ هو غير مقدور له؛ بل كسبه، وهو الفعل القائم بمحل قدرته المقصود له على وجه يعقبه زهوق الروح بفعل الله- تعالى.

وأما على أصلهم: فلجواز اشتمال فعل القاتل، وتسلطه على قتل الغير بغير حق على مفسدة موجبة لقبحه، كما هو أصلهم، وعدم ذلك في إماتة الله- تعالى- له.

الثاني: هو أن ما ذكروه منتقض بإتلاف ما ليس بحيوان على ما سبق.

وما ذكروه من الظواهر؛ فظنية غير يقينية؛ فلا يكون حجة فيما يطلب فيه اليقين ثم هي مؤولة، ومعارضة.

أما تأويل الآية الأولى: فمن وجهين ذكرهما أهل التفسير:

الأول: أن المراد من قوله: ﴿ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ ﴾ بالنسبة إلى أعمار أقرانه.

الثاني: أن المراد به ما يجري في نسخ الآجال التي الآجال مثبتة فيها، من المحو، الإثبات. وهو المراد من قوله- تعالى- ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾ [الرعد:٣٩] وليس هو عائد إلى ما هو معلوم لله- تعالى.

وأما الآية الثانية: فقد قال أهل التفسير، المراد من قوله: ﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ﴾ أي أجل الدنيا ﴿ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ﴾ أجل الآخرة.

ونحن لا ننكر ذلك، وإنما ننكر ثبوت أجلين للموت، والحياة؛ وليس في الآية ما يدل عليه، والتأويل للحديث؛ فكتأويل الآية الأولى.

وأما المعارضة: فقوله- تعالى-: ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٤] وهو صريح في نفي التقديم، والتأخير في الأجل

وأيضا قوله- تعالى-: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ﴾ [آل عمران:١٤٥].

وأيضا قوله- تعالى-: ﴿ مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ﴾ [الحجر:٥] وفي القول بأن القتل قطع للأجل؛ مخالفة هذه النصوص.

وأيضا قوله -تعالى-: ﴿ وَلَوْلَآ أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَآءَهُمُ ٱلْعَذَابُ ﴾ [العنكبوت:٥٣] ووجه الاحتجاج به أنه أخبر بتوقف فعل الله- تعالى- على بلوغ الأجل، فإذا كان فعل الله متوقفا على الأجل، ولا يكون قاطعا له؛ ففعل الحادث أولى.

وأيضا قوله -تعالى-: ﴿ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ﴾ [الأنعام: ١٢٨].

ووجه الاحتجاج به، أن منهم من مات حتف أنفه، ومنهم من قتل، وقد قررهم الباري- تعالى- على إخبارهم ببلوغ آجالهم، ولم ينكر عليهم؛ فدل على أن ما قالوه حق، ولو كان القتل قاطعا للأجل؛ لما كانوا صادقين على الإطلاق.

ولا يخفي أن ما ذكرناه من النصوص أصرح وأدل، على الغرض مما ذكروه؛ فكان العمل بها أولى.

وعلى ما حققناه من وجوب وقوع المعلوم على ما علمه الله- تعالى- يمتنع بتقدير عدم القتل، إذا كان الله- تعالى- قد علم انقضاء الأجل في ذلك الوقت بصفة القتل، وإلا كان العلم جهلا؛ وهو على الله- تعالى- محال.

وعلى هذا فيمتنع التفريغ عليه بوجوب الموت، أو بجوازه، وجواز الحياة. وسواء كان المقدر أجله بالقتل واحدا، أو أكثر، وبه اندفاع ما ذكروه من باقي التشكيكات.

ثم يلزم القائل بوجوب الموت بتقدير عدم القتل، أن يكون الذابح لشاة الغير دون إذنه، غير متعد، ولا جان في فعله؛ بل محسنا؛ فإنه لولا ذبحه لها لماتت، وفاتت مصلحتها على مالكها.

وكذلك أيضا يلزم امتناع الجزم بقبح ذبحه على أصل القائل بجواز الموت دون الوجوب؛ لما ذكرناه من وجوب رعاية المصلحة على أصلهم.

فلئن قالوا: إنما قبح ذبح الشاة دون إذن المالك؛ لتضرر المالك بتسلطه على إتلاف ماله دون رضاه، ولا يمتنع أن يكون ما فيه الصلاح من وجه قبيحا من جهة ما فيه من المفسدة.

فنقول: إنما يكون ذلك قبيحا، أن لو لزم منه مفسدة على أصلهم، وإنما يكون ما ذكروه من التسلط مفسدة- أن لو لم تحصل به مصلحة للمالك تفوت بتقدير عدم الذبح، وإذا كان الموت أيضا لازما بتقدير عدم الذبح فبالذبح تحصل المصلحة، وبتقدير عدمه تفوت، ومثل ذلك لا يعد مفسدة، ولا قبيحا. وإن كان دون إذن المالك وهذا كما لو رأى شاة الغير مشرفة على الهلاك من حريق، أو غرق، أو وقوع في مهلكة؛ فأخذ في تخليصها، والتصرف فيها بما ينجو به من الهلاك دون إذن المالك؛ فإن فعله يكون حسنا؛ لما فيه من تحصيل المصلحة للمالك الفائتة بتقدير عدم تصرفه؛ فكذلك فيما نحن فيه.

المسألة الثانية عشرة

في معنى الرزق، واختلاف الناس فيه [1]

ولا خلاف بين الأمة أن الرزق يستدعي رازقا، ومرزوقا.

وإنما الخلاف بينهم في معنى الرزق، ومن هو الرزاق.

فأما الرزق:

فقد أجمعت المعتزلة: على أنه لا يكون حراما.

ثم اختلفوا في حده:

فقال الجبائي: إن الرزق هو الملك. وسواء كان انتفع به، أم لا؟ ويبطل بالحوادث بجملتها؛ فإنها مملوكة لله- تعالى وليست رزقا له. ويبطل بالبهائم: فإنها مرزوقة؛ ولها رزق بالإجماع. وبدليل قوله- تعالى -: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦] ومع ذلك لا ملك لها بالإجماع.

فإن فسر الملك بالقدرة الحسية، على ما هو الإشعار اللغوي؛ فيلزمه أن يكون الحرام رزقا للقادر عليه حسا؛ وهو خلاف إجماع المعتزلة.

وقال أبو هاشم: الرزق كل ملك يتصور بالانتفاع به من مالكه، وهو وإن خرج عنه النقض بملك الله- تعالى- إلا أنه منتقض بأرزاق البهائم على ما تقرر.

وقال أبو عبد الله البصري: الرزق كل ما للحي الانتفاع به، من غير تعد فيه، ولم يلفت في التحديد إلى الملك، لإدراج أرزاق البهائم فيه؛ وهو باطل أيضا، بما تأكله السباع من المواشي؛ فإنه يجوز لمالكها منع السباع من أكلها شرعا بالإجماع؛ بل وكذلك غير المالك؛ لحفظ أرواح المواشي، والملك

---

(١) انظر: الروح (ص٢٥٥)، وشفاء العليل (ص٤٤، ٧٥، ٧٧، ١٢٠)، الصواعق المرسلة (١٥٦٤/٤) اعتقاد الإمام المجل ابن حنبل (ص٣٠٥)، ومقالات الإسلاميين (ص٢٨٥)، والإبانة (١٧٨، ١٨٢)، المواقف (٤٤٢/٣) وأصول الدين (ص١٧٧)، والعقيدة السفارينية (ص٦٤).

المعصوم على مالكه.

وعند هذا: فإما أن يقال: بأن ما أكله السبع يكون رزقا له، أو ليس رزقا له.

فإن كان الأول: فهو خلاف ما أجمعت المعتزلة عليه، من أن الممنوع عن الشيء شرعا لا يكون ذلك الشيء رزقا له.

وإن كان الثاني: فقد انتقض الحد؛ حيث وجد ولا محدود.

والذي صار إليه متأخرو المعتزلة- وهو اختيار صاحب المغنى- أن الرازق هو كل ما للحي الانتفاع به، ولا يجوز منعه منه.

وهو منتقض بالحشيش، والكلأ في الموات؛ فإنه رزق البهائم بإجماع منهم. ومع ذلك يجوز منعهم عنه بإحياء الموات. وينتقض أيضا بالملك المباح الذي لمالكه الانتفاع به ؛ فإنه رزق له بإجماع منهم مع أن للرب- تعالى- منعه من الانتفاع به.

إما بأن يفوته عليه، أو بإخراج المالك بالمرض، أو بسبب آخر عن التمكن من الانتفاع به؛ وفيه وجود المحدود دون حده.

والذي عليه معول أهل الحق من الأشاعرة: أن الرزق كل ما انتفع به حي وسواء كان بالتعدي، أو بغيره مباحا أو حراما، مملوكا، أو غير مملوك.

وربما ذهب بعض أصحابنا إلى أن الرزق هو ما تتربى به الحيوانات من الأغذية، والأشربة لا غير.

والمذهب هو الأول؛ فإن الإطلاق من أهل العرف سائغ زائغ، بأن ما انتفع به الحيوان؛ فهو رزقه، وأن ما لم ينتفع به ليس رزقا له، وإن كان مملوكا له؛ بل رزق من انتقل إليه وانتفع به.

والنزاع في هذه المسألة ليس في غير التسمية؛ فكان صحة الإطلاق

كافيا فيه؛ فإنه لو كان الرزق هو المنتفع به؛ لكان ما أخذه الغاصب وانتفع به، رزقا. ولو كان رزقا له؛ لما كان ممنوعا من الانتفاع به، ولا ملوما عليه، ولا معاقبا. ويدل على أنه ليس رزقا له النص، والإطلاق.

أما النص: فقوله- تعالى- ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة:٣] أثنى على المنفق من رزقه؛ وذلك غير متحقق في حق الغاصب بما ينتفع به؛ فلا يكون رزقا له.

وأيضا قوله- تعالى-: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَـٰكُم ﴾ [المنافقون:١٠] أمر بالإنفاق من الرزق، والغاصب منهي عن الإنفاق مما اغتصبه؛ فدل على أنه ليس رزقا له.

وأما الإطلاق: فهو أن من أخذ مال غيره، وأحال بينه وبين ملكه، يصح أن يقال أحال بينه وبين رزقه، وإن لم يكن قد انتفع به؛ فدل على أن مسمى الرزق غير المنتفع به؛ وهو الرزق.

والجواب:

أما الحل وانتفاء اللوم، والعقاب؛ فغير داخل في مسمى الرزق، حتى إذا لم يكن الانتفاع حلالا، أو كان ملوما معاقبا عليه، لا يكون رزقا؛ بل مسمى الرزق: هو المنتفع به لا غير، وهو متحقق في حق الغاصب، واللوم والعقاب والحرمة، إنما كان لازما في حق الغاصب من مخالفة نهي الشرع، وتفويت ملك المعصوم عليه دون إذنه، ولا منافاة بين الأمرين.

وأما ما ذكروه من الآيتين: فإنما يصح الاحتجاج بهما أن لو اشتملتا على صيغة العموم؛ ونحن لا نسلم أن العموم له صيغة.

وإن سلمنا أن للعموم صيغة؛ ولكن لا نسلم وجودها في الآيتين المذكورتين؛ إذ المذكور فيهما حرف من؛ وهي للتبعيض لا للعموم.

وإن سلمنا صيغة العموم فيهما؛ ولكن لا نسلم أن ما اغتصب

الغاصب؛ يكون رزقا له، قبل الانتفاع به حتى يصح منه الإنفاق؛ وأنه يصير رزقا له بالانتفاع.

وعند ذلك: يتعذر الإنفاق منه؛ فلا يكون الأمر بالانتفاع، والتحريض على الإنفاق من الرزق تناولا له.

وإن سلمنا إمكان تناول الآيتين له؛ ولكنه مخصوص، بأرزاق البهائم والأطفال، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة لتردده بين أقل الجمع، وما عدا محل التخصيص.

وبتقدير أن يكون حجة؛ ففي أقل الجمع؛ لتيقنه. وبتقدير أن يكون حجة فيما عدا محل التخصيص؛ فيجب تخصيصه، لما ذكرناه من النهي عن تفويت ملك المالك المعصوم عليه.

وأما إطلاق الرزق على الملك الذي لم ينتفع به؛ فليس حقيقة لما أسلفناه، وإنما هو بطريق المجاز من حيث أنه بحال ينتفع به في الغالب، ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه من الإطلاق.

كيف: وإنه يلزم مما ذكروه أن يكون من اغتذى بالحرام من أول عمره إلى منتهاه كأولاد القصاب، أن يكون قد عاش ومات، ولم يرزقه الله رزقا؛ وهو خلاف إجماع المسلمين، قبل ظهور المعتزلة.

وأما الرازق:

فقد اتفقت المعتزلة: على أن الحرام لا يكون رزقا من الله- تعالى- وما كان حلالا مباحا، فما أتى العبد منه بنصب، وتعب؛ فالعبد هو الرازق لنفسه والله- تعالى- ليس برازق له ذلك الرزق. وما أتاه منه بغير فعله؛ فهو من الله، والرازق له ذلك الرزق هو الله- تعالى.

ثم منه ما هو واجب على الله- تعالى-: وهو ما فيه صلاح المكلفين.

ومنه ما يجب المنع عنه: وهو ما فيه فساد المكلفين.

ومنه ما يجوز الرزق به، والمنع منه: وهو ما استوى فيه صلاح المكلف وفساده.

وأما أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم: فقد أجمعوا أنه لا رازق إلا الله؛ إذ الرزق مخلوق، ولا خالق غير الله- كما يأتي تقريره في الأصل الثاني من هذا النوع- وأنه لا يجب عليه أن يرزق أحدا؛ لتعاليه وتقديسه، عن أن يجب عليه شيء على ما سبق تقريره؛ بل إن رزق ففضله، وإن منع فيعدله، والعبد ليس له غير الكسب- على ما يأتي تحقيقه في خلق الأعمال، ثم ما يكسبه العبد من الرزق: إن كان منهيا عنه؛ فمحرم، وإلا فمباح. وليس اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات، إذا تجنب فيه ارتكاب المنهيات، خلافا لشذوذ من العوام- لا يؤبه بهم- في ظنهم أن اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات.

ويدل على إباحة ذلك نصوص الكتاب، وإجماع الأمة.

أما نصوص الكتاب:

فقوله- تعالى-: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ١٠] وقوله- تعالى-: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ ﴾ [المائدة: ٢] وقوله- تعالى- ﴿ ٱللَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [الجاثية: ١٢] وقوله- تعالى- ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [المزمل: ٢٠] وقوله- تعالى- ﴿ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز طلب الرزق،و واكتسابه.

وأما الإجماع: فهو أن الأمة من الصحابة، ومن بعدهم مجمعون على جواز اكتساب الرزق، وأنه ما زال الناس يكتسبون ويجتهدون في طلب الأرزاق برا وبحرا، في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، والصحابة، ومن

بعدهم، و لم يزل ذلك مألوفا معروفا من النبيين، والأولياء، والصالحين من غير نكير[١].

ولو كان ذلك محرما؛ لما ساغ من النبي عليه السلام، ومن الصحابة، وأهل الحل والعقد من بعدهم، أن يتواطئوا على الخطأ؛ إذ هو متعذر عادة، وممتنع شرعا.

فإن قيل: طلب الرزق: والاجتهاد في اكتسابه، يلزم منه أمر محرم؛ فكان محرما.

وبيان ذلك: هو أن طلب الرزق: يشعر بعدم الإيمان بالله- تعالى- وقلة الثقة فيما أخبر به؛ وذلك حرام؛ فكان طلب الرزق حراما.

وبيان لزوم قلة الثقة بخبره، بتقدير طلب الرزق: هو أن قوله- تعالى- ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦] وقوله تعالى- ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ [الإسراء: ٣١] وقوله- تعالى-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ﴾ [الذاريات: ٥٨] وقوله عليه الصلاة والسلام «**لو اتكلتم على الله حق اتكاله لكنتم كالطير، تغدوا خماصا، وتروح بطانا**»[٢].

وذلك كله يدل على أن الله -تعالى- متكفل بأرزاق عباده بخبره؛ فالطلب لما أخبر بوقوعه، يدل على قلة الثقة بخبره؛ وهو حرام.

وأيضا فإن الأرزاق مشوبة بالمحرمات، وبالسعي لا يأمن من مصادفة المحرم بالتصرف فيه، وأكله؛ وذلك حرام، وإذا وقع الاشتباه والتردد بين

---

(١) انظر: تذكرة المؤتسي (٣٥)، ورسالة الأرزاق لابن سيناء- بتحقيقنا- ومقدمة فتح الباري (١/١٧٠)، والتعاريف (٣٦٢).

(٢) حديث صحيح: رواه الترمذي (٤/٥٧٣)، وابن حبان (٢/٥٠٩)، (١٤/٢٤٥)، والحاكم (٤/٣٥٤)، وابن ماجه (١٣٩٤) واحمد في المسند (١/٣٠، ٥٢) والطيالسي (١/١١، ٢١)، وأبو يعلي (١/٢١٢)، والبزار (١/٤٧٦).

الحرام، وما ليس بحرام؛ فالتجنب، والكف؛ واجب. كما لو اختلطت ميتة بمذكاة، وأخت من الرضاع بأجنبية.

والجواب:

أنا لا نسلم أن طلب الرزق يشعر بعدم الإيمان، وقلة الثقة فيما أخبر به الله -تعالى- من الرزق لعبادة، وإلا كان ذلك موجبا للقدح فيمن سلف من الأنبياء، وغيرهم من الأولياء؛ فإن أكثرهم كانوا محترفين مكتسبين بأسباب مختلفة، حتى أن داود كان يكتسب بالدروع، وإدريس بالخياطة، وموسى بالرعاية، والنبي عليه الصلاة والسلام بالتجارة قبل المبعث، وعلى هذا كان الأولياء من السلف، والخلف.

ثم لو كان كما ذكروه؛ لحرم النظر في معرفة الله- تعالى- والسعي في الإتيان بالعبادات، وتخليص النفس من الهلاك، عند الوقوع في المهالك، وأن يمد أحد يده إلى ما حضر بين يديه من الطعام لتناوله، وأن يتصرف في شيء من مهمات الدنيا، والآخرة؛ لأن ذلك يدل على عدم الإيمان، وقلة الثقة بالله- تعالى. فيما ثبت من محتوم قضائه وقدره، وأن كل حادث يحدث بإحداثه؛ وأنه لا دافع، ولا مانع لما قضاه، وأمضاه.

فلئن قالوا: حيث قيل بانتفاء الحرمة عن السعي؛ كان السعي مأمورا به ومأذونا فيه.

قلنا: واكتساب الرزق أيضا، مأذون فيه، بدليل ما ذكرناه من نصوص الكتاب، وإجماع الأمة؛ فإن ذلك وإن لم يدل على الوجوب فأدنى درجاته الإذن والإباحة .

وما قيل من أن الأرزاق مشوبة بالمحرمات.

قلنا: الأصل في الكل الإباحة، واحتمال مخالطة المحرم لكل واحد من الأموال، وإن كان قائما، إلا أنه بعيد. وبتقدير أن يكون مشكوكا فيه؛ فلا

يكون دافعا للأصل بخلاف ما ذكروه من الأمثلة؛ إذ ليس الأصل هو الحل في الكل، والاجتهاد غير جار فيها؛ لعدم العلامة المبيحة، حتى إنه لو انقدح احتمال وجود العلامة الدالة على الإباحة كما في الميتة والمذكاة.

قلنا: منع بالإباحة على وجه لنا في المذهب. ثم يلزم من ذلك تحريم تناول الأغذية مطلقا. كما قيل بتحريم الاكتساب.

ولا يخفى ما في ذلك من الوقوع في المحرم، وهو إلقاء النفس في التهلكة؛ وهو خلاف إجماع الأمة، وخلاف قوله -تعالى-: ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة:١٩٥].

المسألة الثالثة عشرة

في السعر، والغلاء، والرخص، وأنه من الله تعالى [1]

أما السعر:

فهو عبارة عن تقدير أثمان الأشياء. وارتفاعه غلاء، وانحطاطه رخص. وهل هو من الله- تعالى- أو من العبيد؟

قالت المعتزلة: إنه مستند إلى أفعال العباد. بتواضعهم على تقدير أثمان الأشياء، وتراضيهم بذلك في كل وقت على حسبه، وأن ارتفاع السعر، وانحطاطه؛ غير خارج عن أفعالهم.

ولهذا يصح أن يقال لمن حاصر بلدة، وضيق على أهلها مدة، ومنعهم من الامتياز بحيث قلت عليهم الأشياء، وتوفرت رغباتهم فيها حتى ارتفعت الأسعار: إنه أوجب الغلاء، ورفع السعر، وأنه في وقت الغلاء، وارتفاع الأسعار، إذا فتح إهراءه، وأفاض ما فيها على الناس، ومكنهم من الامتياز منها بحيث انحط السعر؛ فإنه يقال: أوجب بفعله ذلك الرخص، وانحطاط السعر، حتى إنه يمدح على ذلك، ويذم على الأول. ولو لم يكن من فعله؛ لما كان كذلك.

ومذهب أهل الحق: أن ذلك كله من الله- تعالى ومستند إلى فعله، و تقديره، وقضائه، وقدره؛ لأنه أمر حادث، وكل حادث، فلا يكون إلا بإحداث الله -تعالى- وخلقه وإرادته على ما سيأتي بعد. غير أن ذلك قد يكون بأسباب سماوية ظاهرة غير مكتسبة للعباد: كانقطاع الغيث، وجدب الأرض، وقلة الزروع وهلاكها؛ بحيث تتوفر الرغبات على شر المطعوم؛ لقلته، وشدة الاحتياج إليه؛ فترتفع سعره، على حسب قلته، وتوفر الدواعي عليه، والرخص بأسباب أخرى مقابلة لهذه الأسباب.

---

(١) انظر: شرح المواقف (٢/٣٩٠) (ص٣٦٧)، والآثار للشيباني (١/١٨٤).

وقد يكون ذلك بأسباب مكتسبة للعباد كما ذكروه من الأمثلة، غير أنه لا معنى لاكتسابهم أنهم الفاعلون لتلك الأشياء، والخالقون لها؛ بل الخالق هو الله -تعالى-، والقدرة الحادثة؛ فغير مؤثرة في الخلق على ما سيأتي تعريفه.

وقد يكون ذلك من اجتماع الأمرين.

وقد يكون بأسباب سماوية مخيفة غير ظاهرة لنا؛ وذلك كما نشاهده من الرخص تارة، مع أسباب ظاهرة مقتضية للغلاء. ومن الغلاء تارة، مع وجود الأسباب المقتضية للرخص.

وأما ما ذكروه من إضافة الغلاء، والرخص إلى فعل السلطان؛ فلا يدل على أنه من فعله، وخلقه؛ فإنه كما يصح أن يقال: أوجب الرخص. والغلاء، يصح أن يقال: أحيا الناس، وأماتهم. مع أن الأحياء، والإماتة غير مقدورة له بالإجماع؛ إذ هو خارج عن محل قدرته. وما وقع فيه الخلاف أنه مخلوق لله، أو للعبد فإنما هو الفعل القائم بمحل قدرة العبد؛ بل إضافة ذلك إلى فعله، إنما كان بطريق المجاز، من حيث أن الغلاء، والرخص وقع بحكم جرى العادة ملازما لفعله المكتسب له، القائم بمحل قدرته، وإن كان حادثا بخلق الله -تعالى- له كما يضاف إليه الموت، والإحياء، والله ولي التوفيق.

الأصل الثاني

في أنه لا خالق إلا الله تعالى، ولا مؤثر في حدوث الحوادث سواه

ويشتمل على: مقدمة، ومقصد، وفروع

أما المقدمة : ففي بيان معنى الخلق، والمخلوق.

أما الخلق: فقد يطلق في اللغة ويراد به إيجاد الشيء، واختراعه لا من شيء .

وقد يراد به الهم بالشيء، والعزم على فعله. ومنه قول الشاعر.

فلأنـــت تفـــري مـــا خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري [(١)]

والمراد من قوله: فلأنتِ تفري: أي تمضي، ما خلقت: أي هممت به.

ومنه قول الحجاج: إذا هممت أمضيت، وإذا خلقت فريت[(٢)].

وقد يراد به التقدير بمعنى الظن، والحسبان، ومنه يقال: خلقت زيدا في الدار: أي قدرته فيها، ومعنى قدرته: ظننته.

وقد يراد التقدير بمعنى المساواة بين شيئين. ومنه يقال للحذائين الذين يقدرون بعض طاقات النعل ببعض، ويسدون بينها خالقين. ومنه يقال: خلقت الأديم: أي قدرته. وفي معنى هذا إطلاق الخلق على إيجاد شيء على مقدار شيء آخر سبق له الوجود.

وقد يطلق الخلق: بمعنى الكذب، والافتراء، وإليه الإشارة بقوله -تعالى- ﴿ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ أي أكاذيب الأولين. ومنه قوله تعالى ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ [العنكبوت١٧]: أي تكذبون.

---

(١) القائل هو زهير كما في ديوانه (ص٩٤)

(٢) انظر في تاريخ الطبري (٥٤٨/٣)، وتفسير القرطبي (٢٢٦/١)، (٩٩/١١)، وشرح مسلم للنووي (١٦٢/١٥).

وعلى هذا: فإضافة الخلق إلى الله- تعالى- بمعنى الاختراع والإيجاد، وبمعنى القصد إلى الشيء، وبمعنى التسوية صحيح، دون الخلق بمعنى الظن والكذب، ويكون مشاركا للعباد في الاتصاف بالخلق بمعنى القصد إلى الشيء. وبمعنى التقدير والتسوية دون الخلق بمعنى الإيجاد، والاختر ع؛ إذ هو المنفرد به دون غيره كما يأتي.

وإذا عرف مدلول اسم الخلق، واختلاف اعتباراته؛ فقد اختلف المتكلمون فيما هو جهة الحقيقة منه.

فذهب أئمتنا، وأكثر المعتزلة: إلى أنه حقيقة في الإيجاد، والاختراع، ومجاز فيما عداه.

وذهب الجبائي، وابنه (أبو هاشم): إلى أنه حقيقة في التقدير بمعنى الظن، والحسبان ثم بينا على هذا الأصل أن الرب- تعالى- لا يوصف بكونه خالقا حقيقة؛ لاستحالة الظن والحسبان، الذي هو مدلول اسم الخلق حقيقة في حقه، وإن كان موجدا ومخترعا حقيقة

والحق في هذه المسألة: أن إطلاق اسم الخلق بإزاء ما ذكرناه من الاعتبارات واقع، وكونه حقيقة في البعض مجاز في البعض، أو أنه مشترك: أي أنه حقيقة في الكل؛ فمن جملة الوضع، والوضع على أصول أرباب الأصول دون من لا اعتبار له من الشذوذ- لا يثبت بغير الدليل القاطع: وهو النقل المتواتر عن أرباب الوضع، أو السمع القاطع من جهة الشرع، ولم يوجد شيء من ذلك. وإن كان الأشبه، والأغلب على الظن ما ذهب إليه أهل الحق من أئمتنا؛ إذ هو الشائع، الزائع، المتبادر إلى الإفهام من إطلاق اسم الخلق دون ما عداه من الاعتبارات على ما لا يخفى.

ثم الخلق بمعنى الإيجاد، والاختراع، هل هو نفس المخلوق، أو غيره؟ اختلفوا فيه:

فذهبت الأئمة من المتكلمين، وأهل الحق: إلى أن الخلق هو نفس المخلوق، والإيجاد هو نفس الموجود، والإحداث نفس المحدث.

ثم بنوا على هذا الأصل رسم الخلق بأنه المقدور الموجود بالقدرة القديمة. وربما عبروا عنه بأنه المقدور الموجود بالقدرة القديمة، الخارج عن محل القدرة. وذهبت الكرامية إلى أن الخلق والإحداث صفات حادثة قائمة بذات الرب -تعالى-، وهو باطل؛ بما سبق من بيان امتناع قيام الحوادث بذات الرب -تعالى-.

وأما أهل الحق: فقد احتجوا بالنص، والإطلاق، والمعقول.

أما النص: فقوله- تعالى- ﴿ هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان:١١] وأراد به المخلوق.

وأما الإطلاق: فالعرف شائع زائع بقولهم: انظر إلى خلق الله. وهذا خلق الله إشارة إلى المخلوق.

وأما المعقول: فهو أن الخلق لو كان صفة زائدة على نفس المخلوق، لم يخل: إما أن يكون وجودا، أو لا وجود.

لا جائز أن يكون لا وجود. فإن نقيض الخلق لا خلق. ولا خلق عدم؛ لاتصاف المعدوم المستحيل به؛ فكان الخلق وجودا. وإذا كان موجودا: فإما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون قديما: وإلا لزم قدم المخلوق؛ ضرورة استحالة الخلق، ولا مخلوق.

وإن كان حادثا: استدعى خلقا آخر، والكلام فيه، كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل، أو دور ممتنع.

فإن قيل: إذا كان الخلق هو نفس إيجاد الشيء، واختراعه؛ فنحن نعقل التفرقة بين وجود الشيء في نفسه، وإيجاده بإيجاد غيره له، وبيانه من وجهين:

الأول: أنا قد نعقل وجود الشيء في نفسه، ونجهل إيجاده بالغير حتى نعرفه بالدليل؛ والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

الثاني: أنه يصح أن يقال: هذا موجود بإيجاد الغير له؛ فنصف الوجود بالإيجاد، والصفة غير الموصوف. وإذا كان كذلك؛ فلا يكون الخلق هو المخلوق، ولا الإيجاد هو نفس الموجود.

وأما إطلاق الخلق بإزاء المخلوق: فلا يدل على أن الخلق في الحقيقة هو نفس المخلوق؛ بل إنما ذلك تعبرة باسم الخلق عن المخلوق بطريق التجوز بكونه سببا له أو ملازما له كما في إطلاق القدرة على المقدور في قولهم: انظر إلى قدرة الله: أي مقدوره، ودليل التأويل: ما ذكرناه من الدليل على كون الخلق حقيقة زائدة على المخلوق.

وما قيل من المعقول؛ فهو لازم على القائل به في تعلق القدرة بالمقدور، والعلم بالمعلوم. مع أن التعلق زائد على القدرة، والمقدور، والعلم، والمعلوم.

والجواب:

قولهم: أنا ندرك التفرقة بين الإيجاد والموجود، والخلق والمخلوق.

قلنا: لفظا، أو معنى. الأول: مسلم والثاني: ممنوع؛ بل التفرقة إنما هي بين الإيجاد، والموجد. والخلق، والخالق. أما بين الخلق، والمخلوق، والإيجاد والموجود؛ فلا. وبهذا يندفع ما ذكروه من الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني: فمندفع أيضا، إذ لا مانع من وصف الشيء بنفسه، وإضافته إلى نفسه عند اختلاف اللفظ، كما تقدم تقريره.

قولهم: إن التعبرة بالخلق عن المخلوقات مجاز؛ ليس كذلك؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يلزم من التجوز فيما ذكروه من القدرة والمقدور، والتجوز فيما نحن فيه.

كيف وأن التجوز بالخلق عن المخلوق، يستدعى المغايرة بين مسمييهما؛

وهو ممتنع بما بيناه من العقول.

وأما تعلق القدرة؛ بالمقدور، والعلم، بالمعلوم؛ فقد بينا أيضا أنه لا يزيد على كون المقدور موجودا بالقدرة، وكون المعلوم؛ معلوما بالعلم، وحققنا ذلك بما فيه كفاية.

وأما المقصد:

فهو أن جميع الممكنات مقدرة للرب- تعالى- من غير واسطة، وأن حدوثها ليس إلا عنه. هذا هو مذهب أهل الحق.

خلافا للفلاسفة، والطبائعيين، وأصحاب التولد والصابئة، والمنجمين، والثنوية، والمعتزلة، والشيعة على ما سيأتي تفصيل مذهب كل فريق في موضعه.

وقد احتج الأصحاب بمسالك:

المسلك الأول:

أنه لو كان شيء سوى الله- تعالى- موجدا لشيء من الممكنات الحادثة؛ لكان علة لكل حادث، واللازم ممتنع؛ والملزوم مثله.

بيان الشرطية: هو أنه إذا كان شيء علة لوجود بعض الحوادث؛ فالمعلول من كل حادث، ومسمى الوجود متحد في جميع الحوادث، فما كان علة له في البعض، كان علة له في الباقي؛ ضرورة اتحاد المعلول.

وبيان امتناع اللازم: هو أن كل من خالف في هذه المسألة معترف بأن ما أوجد بعض الحوادث ليس علة لكل حادث، على ما سيأتي تحقيقه في مواضعه بعد.

ولقائل أن يقول:

هذا إنما يلزم أن لو كان مسمى الوجود مشتركا بين الحوادث؛ وليس كذلك على ما سلف.

وإن سلمنا أن مسمى الوجود مشترك، فما المانع من أن يكون تأثير العلة في وجود بعض الحوادث مشروطا بما به التعين؟ وما به التعين غير مشترك؛ فلا يلزم الاشتراك في المعلومية لتلك العلة الواحدة.

وإن سلمنا عدم الافتراق؛ ولكن غاية ما فيه إلزام الخصم، بإبطال الملزوم؛ ضرورة تصويبه في اللازم، وليس ذلك أولى من التخطئة في اللازم؛ ضرورة تصويبه في الملزوم.

المسلك الثاني:

أنه قد ثبت في مسألة إثبات واجب الوجود انتهاء جميع الممكنات في الوجود إليه، ضرورة قطع التسلسل، والدور الممتنع، وبينا أن إيجاده لما يوجده من الممكنات، لا يكون إلا بالقدرة والاختيار ؛ فصحة كون ذلك الحادث مقدورا لله- تعالى- دون الواجب والممتنع، حكم لابد له من علة، وعلته إنما هي الإمكان، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات، ويلزم من الاشتراك في العلة، والاشتراك في المعلول؛ وهو صحة المقدورية، ويلزم من كون جميع الممكنات مقدورة للرب- تعالى- امتناع إسناد شيء المحال في مسألة التوحيد؛ وهو محال.

ولقائل أن يقول:

وإن سلمنا صحة المقدورية للرب- تعالى- بالنسبة إلى بعض الممكنات، غير أنه لا معنى لصحة المقدورية، غير إمكان المقدورية، والإمكان عدم؛ والعدم لا يكون معللا على ما سبق في مسألة الرؤية، ولا جواب له إلا بالعودة إلى تعليل المقدورية نفسها.

وإن سلمنا إمكان التعليل بصحة المقدورية؛ ولكن لا نسلم أن الإمكان صالح للتعليل؛ لكونه عدما كما تقدم بيانه في الرؤية.

وإن سلمنا إمكان التعليل بالإمكان؛ ولكن إنما يلزم التعليل به أن لو لم

يوجد غيره.

ولا نسلم أنه لا متحقق سواه، والبحث والسر فلا يدل على عدم ما سواه يقينا على ما أسلفناه في تعريف أقسام الدليل.

وإن سلمنا دلالته على عدم ما سواء؛ ولكنه معارض بما يدل على وجوب غيره؛ وذلك لأن ما وقع الاتفاق على كونه مقدورا- للرب- تعالى- وإن كان مشاركا لباقي الحواس في الإمكان؛ فمفارق لها بخصوص ذاته وتعينه.

وعند ذلك: فلا مانع من القول بأن خصوص تعينه هو العلة لصحة المقدورية، أو أن العلة مجموع الأمرين، أو أن العلة خصوص التعين، والإمكان شرط، أو أن الإمكان شرط علة وخصوص التعين جزء شرط. وعلى كل تقدير فيمتنع تعدي الحكم إلى غيره ضرورة عدم الاشتراك فيما به التعين.

وإن قيل بأن الإمكان كان في التصحيح؛ فدعوى مجردة عن الدليل، وليس ذلك أولى من القول بأن خصوص التعين كاف. وأن ذلك لا يتم إلا وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الإمكان هو العلة المصححة؛ ولكن لا يلزم من الاشتراك فيه بين الحوادث، الاشتراك في المقدورية لله- تعالى- وإلا للزم من كون بعض الحوادث- وهي أفعال العباد المختارين- مقدورة لهم، أن تكون صحة المقدورية للعبد أيضا معللة بالإمكان؛ لاستحالة تعلق القدرة الحادثة بالواجب والممتنع، كما ذكرتموه، ولا بد لها من علة مصححة، ولا مصحح غير الإمكان، وهو مشترك بين مقدور العبد، وما عداه من الأجسام، والأعراض الخارجة عن محل قدرة العبد، وما لزم من ذلك أن تكون الأجسام والأعراض الخارجة عن محل قدرة العبد مقدورة له، فكذلك فيما نحن فيه.

وما وقع به الافتراق من تأثير القدرة القديمة في مقدورها دون القدرة الحادثة؛ فخارج عن محل الجمع؛ فإن القدرة الحادثة، وإن لم تؤثر في مقدورها

فيصح أن يقال بأن الفعل القائم بمحلها هو مقدور لها دون غيره، وصحة هذه المقدورية، تستدعي مصححا كما في المقدورية بجهة التأثير.

وربما وردت عليه أسئلة أخرى يمكن الانفصال عنها نبهنا عليها في مسألة الرؤية؛ فلا حاجة إلى ذكرها.

المسلك الثالث:

هو أنه قد ثبت أن الإمكان صفة مشتركة بين الممكنات، وأنه هو المحوج إلى المؤثر.

وعند ذلك: فإما أن يكون الإمكان محوجا إلى مؤثر معين، أو غير معين.

لا جائز أن يكون غير معين؛ لأن ما لا يكون معينا في نفسه، لا يكون موجودا، وما لا يكون موجودا، لا يكون علة لوجود غيره.

وإن كان معينا: فذلك المعين: إما أن يكون ممكنا، أو واجبا.

لا جائز أن يكون ممكنا: وإلا كان إمكان ذلك الشيء يحوجه إلى نفسه؛ فيكون موجدا لنفسه، وكل ما وجد بنفسه؛ فهو واجب، وليس بممكن؛ وهو خلاف الفرض. وإن كان واجبا؛ فهو المطلوب.

ولقائل أن يقول:

لا نسلم أن الإمكان هو المحوج إلى المؤثر؛ بل هو شرط الاحتياج إلى المؤثر، ولا يلزم من الاشتراك في شرط التأثير الاشتراك في المحوج إلى المؤثر.

وإن سلمنا أن الإمكان هو المحوج إلى المؤثر، وأن المؤثر في الوجود لابد وأن يكون معينا؛ ولكن معينا واحدا، لإيجاد جميع الممكنات، أو لكل ممكن معينا بحسبه، الأول؛ ممنوع. والثاني؛ مسلم.

وعند ذلك: فلا يلزم من كون الإمكان محوجا في كل حادث إلى معين يخصه، أن يكون كل معين بتقدير أن يكون ممكنا موجدا لنفسه؛ بل جاز أن

يكون وجوده بإيجاد غيره له، وإن كان هو موجدا لغيره.

المسلك الرابع:

هو أنه قد ثبت أن الباري -تعالى- قادر: إما بذاته، أو بواسطة قيام القدرة بذاته؛ فذاته مستلزمة لكونه قادرا: إما بواسطة، أو بغير واسطة. على كلا التقديرين؛ فنسبة ذاته إلى جميع الجائزات نسبة واحدة؛ فيلزم أن يكون قادرا على جميع الممكنات. وإذا كان قادرا على جميع الممكنات؛ فلو أمكن إسناد بعض الممكنات إلى غيره في الوجود، فعند اجتماع المؤثرين إما أن يوجد بأحدهما، أو بهما، أو لا بواحدة منهما؛ والكل محال.

أما الأول: فلما فيه من تعطيل تأثير أحدهما من غير أولوية.

وأما الثاني: فلما سلف في امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين.

وأما الثالث: فلما فيه من تعطيل المؤثرين.

وهذه المحالات: إنما لزمت من فرض وجود الحوادث بغير الله- تعالى- فيكون محالا.

ولقائل أن يقول:

ذات الرب- تعالى- وإن كانت مستلزمة لقادريته؛ ولكن لا نسلم أن نسبة ذاته إلى جميع الممكنات نسبة واحدة؛ إذ الممكنات متمايزة بذواتها، ومختلفة بعينها، وما هذا شأنه؛ فلا يلزم أن تكون ذات الباري- تعالى- بالنسبة إليها متساوية، وليس العلم بذلك من الضروريات، وإذا كان نظريا فلابد له من دليل.

وإن سلمنا أن نسبة ذاته إلى جميع الممكنات واحدة؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن تكون جميع الممكنات مقدورة له ؛ فإنه لا مانع من أن يكون تعين بعض الممكنات شرطا في تعلق القدرة القديمة به، أو أن تعين البعض يكون مانعا من ذلك.

المسلك الخامس:

هو أن كل ممكن فهو قابل للوجود، والعدم فلو كان مؤثرا في وجود غيره؛ لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا؛ وهو محال.

ولقائل أن يقول:

هو ضعيف أيضا؛ إذ هو مبني على أن وجود الممكن زائد على ذاته حتى يصح القول بالقابلية، والمقبولية؛ إذ القابل يجب أن يكون غير المقبول وإلا كان الشيء قابلا لنفسه؛ وهو محال. وهو غير مسلم على ما سيأتي في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا؟

وإن سلمنا صحة كونه قابلا للوجود؛ ولكن لا نسلم الإحالة في كونه مع ذلك مؤثرا في وجود غيره على ما عرف من مذهب المعتزلة من قبولية العبد للأفعال القائمة بذاته مع كونه فاعلا لها، ومؤثرا فيها.

كيف وأنه لا معنى للمقبولية، والتأثير غير نسب خاصة، وإضافة معينة، ولا مانع من اتصاف الذات الواحدة وإن كانت بسيطة لا تركيب فيها بالنسب المتعددة، والإضافات المختلفة كما سبق تعريفه. فكيف إذا كانت مركبة؟

والمعتمد ههنا أن نقول:

قد ثبت أن الله- تعالى- قادر بقدرة قديمة- على ما سبق في الصفات.

وعند ذلك فإما أن يكون قادرا على كل الحوادث الممكنة، أو أنه غير قادر على بعضها،

لا جائز أن يكون غير قادر على بعضها مع كونه ممكنا في نفسه- وإلا كان الرب- تعالى- عاجز بالنسبة إلى ذلك البعض الممكن والعجز على الله- تعالى محال؛ كما سبق تحقيقه.

وإن كان قادرا على كل الممكنات فلا يخلو: إما أن تفتقر في حدوثها

إلى مؤثر، أو لا تفتقر إليه.

لا جائز أن يقال بالثاني: لما بيناه في مسألة إثبات واجب الوجود.

وإن كانت مفتقرة إلى المؤثر: فإما أن يكون المؤثر هو الله- تعالى- أو غيره، أو هما فإن كان المؤثر غير الله- تعالى- فعند تأثيره فيها إما أن يقال بإمكان تأثير قدرة الله- تعالى- فيها، أو لا يقال بذلك.

فإن قيل بعدم إمكان تأثير قدرة الله- تعالى- فيها: فهو عاجز عنها، وليست مقدورة له. وهو مع مخالفته للفرض يوجب كون الرب- تعالى- عاجزا عن بعض الممكنات و هو محال كما تقدم.

وإن قيل بإمكان تأثير القدرة القديمة فيها، فعند اجتماع المؤثرين: إما أن يكون وجود ذلك الحادث بهما، أو بأحدهما، أو لا بواحد منهما.

فإن كان لا بواحد منهما: ففيه تعجيز الرب- تعالى-؛ وهو محال. وإن وجد بهما: فهو محال؛ لما سيأتي في امتناع مخلوق بين خالقين وإن وجد بأحدهما دون الآخر: فإن كان المعطل هو الله؛ فقد عجز؛ وهو على الله محال، وإن كان المعطل غيره؛ فهو المطلوب.

وعلى هذا: فقد بطل أن يكون المؤثر في الوجود مجموع المؤثرين معا، فلم يبق إلا القسم الأول، وهو المطلوب.

فإن قيل: إنما يلزم من كونه غير قادر على بعض الممكنات، أن يكون عاجزا أن لو أمكن أن يكون مقدورا له. وما لا يمكن أن يكون مكررة أن يكون مقدورا له فلا يقال: إنه معجوز عنه ولهذا: فإنه لما كان الجمع بين الضدين غير ممكن أن يكون مقدورا للرب- تعالى- لم يوصف الرب- تعالى- بالعجز عنه.

وإن سلمنا أنها مقدورة للرب- تعالى- ولكن لم قلتم إنها يجب أن تكون موجودة بإيجاده؟ وما المانع من أن تكون مقدورة له غير موجودة

بقدرته؟ كما قلتم في أفعال العبيد المختارين إنها مقدورة لهم، وإن كانت قدرتهم غير مؤثرة فيها، مع كونها مقدورة له يوصف بالعجز عنها إذا لم يكن هو الموجد لها: كالعبد بالنسبة إلى أفعاله المقدورة له.

وإن سلمنا أنه يجب أن يكون مؤثرا فيها؛ ولكن ما المانع من اجتماع مؤثرين على أثر واحد؟

وما يذكرونه في امتناع مخلوق بين خالقين؛ فسيأتي الكلام عليه أيضا.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه لا خالق غير الله- تعالى- ولكنه معارض بما يدل على وجود خالق غير الله، ودليله المعقول، والمنقول.

أما المعقول: فما سيأتي تحقيقه في مذهب كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل إن شاء الله- تعالى-.

وأما المنقول: فآيات من الكتاب:

الأولى: قوله تعالى-: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون:١٤] ووجه الاستدلال به من وجهين:

الأول: لفظ الآية صريح في إثبات خالقين.

الثاني: أنه أثبت المفاضلة بينه، وبين غيره في الخلق؛ وذلك يستدعي الاشتراك في أصله.

الثانية: قوله- تعالى- إخبارا عن الخضر في قوله لموسى عليه السلام: ﴿ فَلَا تَسْـَٔلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف:٧٠] أضاف الإحداث إلى نفسه والرب- تعالى- قرره على ذلك.

الثالثة: قوله- تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ [الملك:٣] فدل على أن ما فيه التفاوت والاختلاف، ليس خلقا لله تعالى؛ فيكون خلقا لغيره.

الرابعة: قوله- تعالى-: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [السجدة:٧]

دل على أنه لا يخلق إلا الحسن؛ فالقبيح يجب أن يكون مخلوقا لغيره.

الخامسة: قوله- تعالى-: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [النساء:٧٩].

السادسة: قوله- تعالى- ﴿ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النمل:٩٠] قوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [آل عمران:١٥٣] وقوله- تعالى- ﴿ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت:٤٠] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على إضافة العمل إلى العباد. والعمل المضاف إلى شخص لا يمكن أن يكون مضافا إلى غيره.

والجواب عن الإشكال الأول: أما ما أمكن أن يكون مقدورا لله- تعالى- فلا يوصف بكونه عاجزا عنه، وإنما يوصف بالعجز عما لا يمكن أن يكون مقدورا له مع إمكان ذلك الشيء في نفسه. والجمع بين الضدين؛ فغير ممكن في نفسه؛ فلا يكون بعدم القدرة عليه عاجزا عنه؛ كما حققناه في مسألة العجز.

وعن الثاني: أنه لا معنى لكون الشيء مقدورا بالقدرة غير إمكان تأثير القدرة فيه، أو أن الأثر قائم بمحل القدرة، وواقع على وفق الإرادة كما هو مذهبنا في أفعال العبيد المختارين.

فإذا كانت قدرة الرب- تعالى- غير مؤثرة في الحادث، ولا هو قائم بمحل قدرة الله- تعالى-؛ لاستحالة قيام الحوادث بذات الرب- تعالى- كما سبق بيانه، فلا معنى لكونه مقدورا لله - تعالى؛ وما لا يكون مقدورا له- مع إمكانه في نفسه- ؛ فهو معجوز عنه.

وهذا بخلاف فعل العبد المختار؛ فإنه وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيجاده. غير أنه قائم بمحل قدرته، وواقع على وفق إيثاره وإرادته؛ وهو معنى كونه مقدورا له.

وعن الثالث: بما سنذكره في امتناع مخلوق بين خالقين، وعن المعارضة.

أما الشبه العقلية: فما نذكره في الرد على كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل في موضعه.

وأما ما ذكروه من الآيات: فظاهرة غير قطعية، والتمسك بالظاهر في موضع القطع، واليقين غير مفيد، ثم هي مؤولة، ومعارضة.

أما التأويل: فإنه قد أمكن حمل ما ذكروه على غير الخلق بمعنى الإيجاد والاختراع؛ فيجب الحمل عليه عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي، وبما نذكره من النقل أيضا.

أما قوله- تعالى- : ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون:١٤] فلا حجة فيه.

قولهم: إنه صريح في إثبات خالقين عنه جوابان:

الأول: أنه أمكن حمل الخالقين على المقدرين، ويكون معنى الآية فتبارك الله أحسن المقدرين؛ ونحن لا نمنع من كون العبد يسمى خالقا، بمعنى كونه مقدرا؛ كما حققناه في المسألة الأولى.

الثاني: هو أن الخلق قد يطلق ويراد به الإيجاد، والاختراع، وقد يطلق ويراد به التقدير، وقد يطلق ويراد به الكذب؛ على ما حققناه في المسألة الأولى.

وأحسن معاني الخلق إنما هو الإيجاد، والاختراع، وقد يطلق ويراد به التقدير، وقد يطلق ويراد به الكذب؛ على ما حققناه في المسألة الأولى.

وأحسن معاني الخلق إنما هو الإيجاد والاقتدار على الاختراع.

وعند ذلك: فأمكن أن يكون المراد بقوله- تعالى- ﴿ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ أنه مختص بأحسن معاني الخلق، وهو الإيجاد، والاختراع، ويجب الحمل عليه عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي.

وعند ذلك: فتكون الآية حجة عليهم لا لهم.

قولهم: إنه أثبت التفاضل بينه، وبين غيره في الخلق؛ وذلك يستدعي الاشتراك في معنى أصل الخلق.عنه جوابان:

الأول: المنع ولهذا فإنه يصح أن يقال: الرب- تعالى- خير من الأصنام المعبودة، وإليه الإشارة بقوله- تعالى-: ﴿ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [النمل:٥٩] مع أنه لا خير فيما أشركوا به. ويقال: النبي خير من المشرك، وإن كان لا خير في المشرك.

ومنه قول حسان بن ثابت في حق من هجا النبي ﷺ:

أتهجوه ولست له بكفئ فشركما لخير كما الفداء

مع أنه لا خير فيمن يهجو النبي عليه الصلاة والسلام. والإطلاق العرفي شائع ذائع بقولهم: الصائد أحق بالصيد من غيره، ورب المال أحق به من غيره، مع أنه لا مشاركة بين الصائد وغيره، ولا بين رب المال وغيره، في أصل الحق.

الثاني: هو أن العرب قد تصف أحد الشيئين بصفة الآخر عند اقترانهما بالذكر كما قولهم: الأسودان، للماء، والتمر، وقد تسميه باسمه: كالعمرين لأبي بكر، وعمر. وكالقمرين: للشمس والقمر، فلما ذكر غير الله- تعالى- معه؛ وصفه بصفته، وإن ما لم يكن متصفا بها.

وهذا الاحتمال، وإن لم يكن مقطوعا به؛ فهو قائم. ويجب الحمل عليه؛ لما ذكرناه من الدليل العقلي.

وأما قوله- تعالى-: ﴿ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف:٧٠] فيحتمل أن يكون قد أضاف إحداث الذكر إليه، لأنه مكتسب له، أو ملازم لفعله المكتسب له. وإن لم يكن خالقا له، ولا موجدا، وذلك كما يقال: فلان أحيي فلانا، إذا استنفذه من الهلكة وإن لم يكن موجدا لحياته ويقال

فلان أمات فلانا، وأزهق نفسه، وإن لم يكن هو الموجب لإماتته، وإزهاق نفسه. والإطلاق بذلك شائع غير منكر.

وقوله- تعالى -: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ [الملك:٣]؛ فهو مرتب على قوله- تعالى-: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴾ [الملك: ٣]؛ فيكون عائدا إليه، ومسكوتا عما سواه. وبتقدير عودة إلى خلق الله- تعالى- مطلقا. فمعناه لا تفاوت في خلق الله- تعالى من حيث هو خلق وإيجاد؛ وذلك لا يدل على وجود خلق لغير الله إلا أن يكون من حيث هو خلق متقارب؛ وهو غير مسلم.

وقوله- تعالى-: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [السجدة:٧] معناه علم كل خلق. ومنه يقال: فلان يحسن الصناعة الفلانية: أي يعلمها. وليس المراد به خلق الحسن، ولهذا: فإنه لا يقال لمن أوجد شيئا حسنا أنه أحسنه.

ثم وإن سلمنا أن المراد به أن خلقه حسن؛ فليس فيه ما يدل على أن غيره خالق إلا أن يكون ثم ما هو خلق قبيح. من حيث هو خلق؛ وهو غير مسلم، على ما حققناه في مسألة التحسين والتقبيح.

وقوله- تعالى-: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [النساء:٧٩] أي باكتسابك، والمكتسب ليس بخلق على ما يأتي. ثم هو معارض بالقراءة الأخرى، وهو قوله- تعالى- ﴿ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ بفتح الميم؛ إذ هو رد على وهم من توهم أن السيئة من النفس.

وقوله تعالى: ﴿ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النمل: ٩٠]: أي تكسبون؛ فإن العمل قد يضاف إلى العبد بمعنى الاكتساب، أو بسبب ملازمته للاكتساب كما ذكرناه؛ وليس في ذلك ما يدل على كون العمل مخلوقا للعبد، وبه تأويل كل ما يرد من هذا القبيل.

وأما المعارضة: فبآيات منها:

قوله- تعالى-: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات:٩٦] دل على أن أعمال العبيد المختارين مخلوقة لله- تعالى-

فإن قيل: قوله- تعالى- ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات:٩٥، ٩٦] أي الأصنام التي كانوا ينحتونها، ويتخذونها آلهة؛ وهي لا محالة مخلوقة لله- تعالى- وإطلاق اسم العمل على ما ينحت. ويصور بصورة خاصة سائغ لغة، ومنه يقال: هذا الباب من عمل فلان، وإن كان الباب نفسه، ليس من عمله. ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى-: ﴿ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴾ [الأعراف:١١٧] وإنما كانت تلقف الجبال، والعصي، وليست فعلا لهم.

ويدل على هذا التأويل أنه لو أراد به الأعمال المقدورة للعباد حقيقة؛ لكان القول بأنها من أفعال الله- تعالى- تناقضا؛ فإن ما يعمله العبد لا يكون لغيره.

والجواب:

هو أن حمل العمل على الأصنام مجاز، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وإضافة العمل إليهم بقوله: وما تعملون، إنما هو إضافة اكتساب لا خلق؛ على ما تقدم

وأيضا: قوله- تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وهو ظاهر في النعيم عند من يقول بصيغ العموم، وعند من لا يقول يصيغ العموم؛ فلما اقترن به من قرينة التمدح، والاستعلاء، ولو كان غيره خالقا لشيء من الأشياء لبطلت فائدة التمدح، والاستعلاء؛ وهو ممتنع.

ولا نسلم أن المخاطب يدخل في عموم خطابه حتى يقال: إن عموم الآية قد

خص بذاته، وصفاته ؛ حيث أنها أشياء، وليست مخلوقة له؛ لأن التخصيص إنما يكون بإخراج ما هو داخل تحت عموم اللفظ عن كونه من مرادا باللفظ، وما لا يكون داخلا تحت عموم اللفظ؛ فخروجه عنه لا يكون تخصيصا له.

والذي يدل على أن المتكلم لا يدخل تحت عموم كلامه ، أنه لو قال القائل: إني قطعت كل مناظر لا يكون نفسه داخله فيه، ولا يكون هو مفهوما من لفظه، وإن كان العموم مخصصا؛ فهو خلاف الدليل، ويجب حمله على غير محل التخصيص مطلقا؛ تعليلا لمخالفة الدليل.

وأيضا قوله: تعالى-: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: ٨] ﴿ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ [الحشر: ١٠] ذكر ذلك في معرض الثناء على أرباب هذه الدعوات، ولم يكن الزيغ والغل، مخلوقا لله- تعالى- على رأي من يرى أن صدور ذلك من الله- تعالى- ممتنع، لكونه ظلما- لما كان لسؤاله في دفع ما لا يقدر عليه ولا هو مخلوق له معنى.

وأيضا: قوله- تعالى-: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴾ [النجم:٤٣] وهو دليل على كون الضحك والبكاء، مخلوقا لله- تعالى-؛ فيكون حجة على من قال: هو مخلوق للعبد وجعل ذلك على خلق الأسباب الموجبة للإضحاك، والإبكار، ترك للظاهر من غير دليل؛ فلا يسمع.

وأيضا: قوله- تعالى-: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾ [الحديد:٢٢]:أي نخلقها؛ فدل على أن كل مصيبة مخلوقة لله- تعالى- وذلك يعم الكفر، والمعاصي، وكل مصيبة قيل إنها مخلوقة لله- تعالى- إلى غير ذلك من الآيات، والظواهر، ثم العمل بما ذكرناه أولى؛ لاعتقاده بالدليل العقلي، ومخالفته لما ذكروه.

أما الفروع: (فثمانية)

الأول: في امتناع مخلوق بين خالقين.

الثاني: في الرد على الفلاسفة الإلهيين.

الثالث: في الرد على الطبيعيين.

الرابع: في الرد على الصابئة في قولهم بوجود موجد غير الله- تعالى-

الخامس: في الرد على المنجمين، وأرباب الأحكام.

السادس: في الرد على الثنوية والمجوس.

السابع: في الرد على المعتزلة في خلق الأفعال.

الثامن: في الرد على القائلين بالتولد.

الفرع الأول
في امتناع مخلوق بين خالقين [(١)]

وهذا مما لا نعرف فيه خلافا بين العقلاء، غير أن الرسم جاز بالدلالة عليه، ليكون الحق معلوما بدليله، ودفعا لوهم من يتوهم جواز نقيضه.

ولنا فيه مسلكان.

المسلك الأول:

أنه لو جاز وجود مخلوق واحد بين خالقين لم يخل: إما أن يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه، أو لا تأثيرا لواحد منهما فيه، أو أن أحدهما هو المؤثر فيه دون الآخر.

فإن كان لا تأثير لكل واحد منهما فيه: فليس مخلوقا لهما.

وإن كان أحدهما هو المؤثر فيه دون الآخر: فالخالق له هو المؤثر فيه، والآخر ليس بخالق؛ فيكون مخلوقا لأحدهما لا لهما.

وإن كان كل واحد منهما مؤثرا فيه: فإما أن يكون كل واحد مستقلا بخلقه، وإيجاده، أو غير مستقل.

فإن كان كل واحد مستقلا بالخلق: فلا معنى لكونه مستقلا به، إلا أنه وجد به دون غيره، ويلزم من استقلال كل واحد منهما؛ امتناع كل واحد منهما؛ كما تقرر فيما تقدم.

وإن لم يكن كل واحد مستقلا بالخلق: فتأثير كل واحد منهما فيه: إما في كله، أو في بعضه.

فإن كان مؤثرا في كله: فإما أن يكون تأثيره على وجه يتحقق به الخلق، والإيجاد، أو لا على وجه يتحقق به الخلق، والإيجاد.

فإن كان الأول: عاد قسم الاستقلال؛ وهو ممتنع.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٣٥). وغاية المرام له (ص٢٢٢).

وإن كان الثاني. فلا تأثير؛ إذ التأثير ولا أثر محال.

وإن كان كل واحد مؤثرا في البعض: فلا يخلوا: إما أن يكون المخلوق متبعضا، أو غير متبعض.

فإن لم يكن متبعضا: فالقول بالتأثير في بعض ما لا بعض محال.

وإن كان متبعضا: فإما أن يؤثر كل واحد منهما في كل بعض من الأبعاض، أو كل واحد في بعض غير البعض الذي أثر فيه الآخر.

فإن كان الأول: عاد الكلام في كل واحد من الأبعاض، وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني: فمخلوق كل واحد منهما غير مخلوق الآخر؛ وليس مخلوقا واحد بين خالقين.

وهذه الطريقة على هذا التحرير، والتقرير، فمما لم أجدها لأحد غيري، وهي عامة في نفي خالقين لمخلوق واحد، وسواء كان كل واحد خالقا بالذات، أو بالقدرة، والاختيار، أو أحدهما بالذات، والآخر بالاختيار.

المسلك الثاني:

أنه قد ثبت في المسألة الأولى: أنه لا خالق غير الله - تعالى - وثبت في الوحدانية امتناع وجود إلهين - ويلزم من ذلك امتناع وجود خالقين مطلقا. وسواء اتحد المخلوق، أو تعدد؛ وهو المطلوب.

فإن قيل: لو فرضنا التصاق جوهر فرد يكفي شخصين، وأحدهما دافع له في حالة كون الآخر جازيا له: فإما أن يحصل من ذلك الجزء حركتان، أو حركة واحدة.

الأول: باطل، لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد.

وإن كانت حركة واحدة: فإما أن لا يكون مستندة إلى واحد منهما، أو مستندة إلى أحدهما دون الآخر، أو مستندة إليهما.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان الفعل حاصلا من غير فاعل؛ وهو محال.

ولا جائز أن يقال بالثاني؛ لعدم الألوية.

فلم يبق إلا الثالث؛ وهو المطلوب.

قلنا: هذا إنما يلزم على المعتزلة.

وأما نحن: فالحركة عندنا مستندة في وجودها إلى الله - تعالى - لا إليهما.

الفرع الثاني
في الرد على الفلاسفة الإلهيين[(١)]

والذي عليه اعتماد الحذاق من الفلاسفة الإلهيين. أن الباري- تعالى- واحد من كل جهة، وأنه ليس له صفة وجودية، لا داخلة في ذاته، ولا خارجة عارضة لذاته، كما أسلفناه من إيضاح مذهبهم، وحكاية شبههم على ذلك في إثبات الصفات.

ثم أنهم بنوا على ذلك أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. محتجين على ذلك بأمرين.

الأول: أنه لو صدر عنه اثنان: لم يخل إما أن يتفقا من كل وجه، أو يختلفا من كل وجه، أو يتفقا من وجه، ويختلفا من وجه.

فإن كان الأول: فلا تعدد؛ لأن التعدد مع عدم التمايز محال.

وإن كان الثاني؛ أو الثالث: فهما في الجملة مختلفان.

وعند ذلك: فإما أن يكون صدور كل واحد منهما عنه من الجهة التي كان صدور الآخر عنه بها، أو من جهة أخرى.

لا جائز أن يقال بالأول: لأن العلة لابد وأن يكون بينها، وبين المعلول ملاءمة مناسبة يتهيأ بها وجود المعلول، وإلا لما كان صدور ذلك المعلول عنها أولى من صدور غيره، ولا أولى من صدوره عن غيرها؛ بل كان كل موجود صالحا لأن يكون علة لأي وجود كان؛ وهو محال. وما ناسب به أحد المعلولين المختلفين لا يمكن أن يناسب به المخالف الآخر؛ ولهذا فإنا نستدل باختلاف الآثار من الحرارة والبرودة، في الجسم الواحد، على اختلاف المؤثرات فيه، ويلزم من ذلك أن الواحد إذا كان علة لأمرين مختلفين؛ أن

---

(١) انظر: النجاة لابن سينا (ص٢٤٩) والأحكام (١/١٢٣)، (٣/٢٠٥، ٢٣٠، ٢٣٧) والتعاريف (٥٠٤، ٦٨٣) والتعريفات (٣٠٤)،

يكون علة لهما بجهتين مختلفتين؛ وهو القسم الثاني.

وعند ذلك: فالجهتان المختلفتان: إما من صفات ذاته، أو لا من صفات ذاته.

فإن كانت من صفات ذاته: فهو محال؛ إذ لا صفة له، لا داخلة في ذاته، ولا خارجة عنها كما سلف تحقيقه في الصفات؛ بل هو واحد من كل جهة وإن اختلفت الأسماء، وتعددت، وإن لم تكن من صفات ذاته؛ فالكلام في صدورها عنه: كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل، أو الدور الممتنع.

الثاني: أنه لو صدر عنه شيئان؛ فيكون قد صدر عنه شيء، وما ليس ذلك الشيء؛ وهو تناقض.

وهذه المحالات؛ إنما لزمت عن صدور الكثرة عن واجب الوجود؛ فلا كثرة؛ بل يجب أن يكون ما يصدر عنه واحدا، لا تعدد فيه. وهذا المعلول الواحد إما أن يكون موجودا في موضوع، أو موجودا لا في موضوع:

لا جائز أن يكون موجودا في موضوع: وإلا كان عرضا، وكان علة لما بعده؛ ويلزم من ذلك أن يكون علة لموضوعه الذي لا قوام له في الوجود إلا به؛ وهو دور ممتنع.

وإن كان موجودا لا في موضوع: فهو جوهر: ولا يخلو: إما أن يكون مركبا، أو بسيطا.

فإن كان مركبا: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه يلزم مه صدور الكثرة عن واجب الوجود؛ وقد قبل بامتناعه.

الثاني: أنه يلزم منه أن يكون علة لغيره، ومفرداته من جملة الأعيان؛ فيكون علة لها، وهو فلا يتم وجوده دونها؛ وهو أيضا دور.

وإن كان بسيطا: فإما أن يكون داخلا في المركب، أو لا يكون داخلا

في المركب.

لا جائز أن يكون داخلا في المركب، وإلا فهو: إما أن يكون حالا، أو محلا فإن كان حالا: فهو الصورة الجسمية.

ويلزم أن يكون علة لغيره، ومن جملة الأعيان المادة التي لا وجود للصورة الجسمية دونها كما يأتي؛ وهو دور.

وإن كان محلا: فهو المادة الجسمية، ويلزم أن يكون علة لغيره، ومن جملة الأعيان الصورة الجسمية، التي لا وجود للمادة دونها، كما يأتي أيضا؛ وهو دور.

وإن لم يكن داخلا في المركب: فإما أن يكون مجردا عن المادة وعلائقها؛ فهو العقل، أو هو مجرد عن المادة دون علائقها؛ فهو النفس.

ولا جائز أن يكون نفسا: وإلا كان علة لغيره، والنفس وإن لم تكن موجودة في المادة؛ فلا توجد دون وجود المادة كما يأتي تحقيقه.

فلو كانت علة لها: لزم الدور الممتنع؛ فلو يق إلا أن يكون عقلا: وهو ماهية مجردة عن المادة، وعلائق المادة.

وهذا المعلول يتبعه جهات: فإنه واجب بالواجبات بذاته، وممكن بذاته؛ ضرورة كونه معلولا، وهو عالم بنفسه، وبمبدئه؛ لما تقرر في علم واجب الوجود بنفسه، وبغيره في صفة العلم.

وهذه الجهات تابعة لذاته ومن ذاته، ماعدا وجوب الوجود، فإن له من الواجب بذاته وباعتبار هذه الجهات تصدر عنه الكثرة.

فباعتبار ما له من وجوب الوجود من مبدئه: يوجب عقلا آخر.

وباعتبار علمه بمبدئه: يوجب نفس الفلك الأقصى؛ إذ الأفلاك عندهم ذوات أنفس كما يأتي تعريفه.

وباعتبار علمه بنفسه: يوجب صورة جرم الفلك الأقصى.

وباعتبار كونه ممكنا: يوجب مادة جرم الفلك الأقصى ، ترتيبا للأشرف على الأشرف من الجهات، والأحسن على الأحسن منها.

وهذه الجهات: فمثلها أيضا ثابت للعقل الصادر عن المعلول الأول، وباعتبارها أيضا يصدر عنه عقل آخر، ونفس لجرم فلك الكواكب، ومادته، وصورته؛ إذ هو أقرب الأفلاك إلى الفلك الأقصى.

ثم العقل الثالث: يوجب باعتبار جهاته، عقلا آخر، ونفسا، ومادة، وصورة لفلك زحل.

ثم العقل الرابع: يصدر عنه أيضا باعتبار جهاته عقل آخر، ونفس، ومادة، وصورة لجرم فلك المشتري.

ثم العقل الخامس: يصدر عنه باعتبار جهاته، عقل آخر، ونفس، ومادة، وصورة لجرم فلك المريخ.

ثم العقل السادس: يصدر عنه باعتبار جهاته، عقل آخر، ونفس، ومادة، وصورة لجرم فلك الشمس.

ثم العقل السابع: يصدر عنه باعتبار جهاته، عقل آخر، ونفس، ومادة، وصورة لجرم فلك الزهرة.

ثم العقل الثامن: يصدر عنه باعتبار جهاته، عقل آخر، ونفس، ومادة، وصورة لجرم فلك عطارد.

ثم العقل التاسع: يصدر عنه باعتبار جهاته، عقل آخر، ونفس، ومادة، وصورة لجرم فلك القمر، الذي حشو مقعره: الكائنات، الفاسدات.

ثم العقل العاشر: الموجود مع جرم فلك القمر، ويعبر عنه بالعقل الفعال. يصدر عنه باعتبار جهاته ما في مقعر فلك القمر من الجسم المشترك بين العناصر، وصورها والنفوس الإنسانية، بمشاركة من القوابل، وتهيؤها للقبول، بمعاضدة أسباب سماوية مستندة إلى إرادات قديمة للأنفس الفلكية.

وما زاد على ذلك من الأعراض: كالأشكال والأوضاع، والحركات، والألوان وغير ذلك من الأعراض الخاصة بالعلويات، والسفليات فمن توابع ما أشرنا إليه من المعلومات كل لما يناسبه.

فهذا حاصل معتقدهم في هذا الباب، حكيناه على جهة الإيجاز، والاختصار. وطريق الرد لأهل الحق عليهم في ذلك أن يقال: ما ذكرتموه من نفي صدور الكثرة عن واجب الوجود بذاته، مبني على نفي الصفات الوجودية الزائدة على ذاته، وقد سبق إبطاله في الصفات.

وإن سلمنا أنه واحد من كل جهة؛ فما المانع من صدور الكثرة عنه مع اتحاده؟

وقولهم: إنه لابد، وأن يكون بين العلة والمعلول، مناسبة إما أن يراد به أنه لابد وأن تكون العلة بحال يصدر عنها المعلول، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فمسلم؛ ولكن لا نسلم انتفاء هذا المعنى.

وإن كان الثاني: فلابد من تصويره، وإقامة الدليل عليه.

وقولهم: إن اختلاف الآثار دليل على اختلاف المؤثرات ممنوع. وحيث قلنا باختلاف المؤثرات إنما كان عند علمنا أن أحدهما غير صادر عن الآخر.

وقولهم في الوجه الثاني: إنه يفضي إلى التناقض، ليس كذلك؛ فإن نقيض صدور الشيء عن الشيء، لا صدوره عنه، لا صدور ما ليس هو ذلك الشيء.

سلمنا أنه لابد، وأن تكون العلة مؤثرة في المعلولات المختلفة باعتبار صفات زائدة عن ذات العلة؛ لكن يلزم من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الأول، أن يكون ما صدر عنه واحدا، ويلزم من ذلك أن يكون ما صدر عن ذلك المعلول أيضا واحدا، وهلم جرا، وأن لا تقع الكثرة وهي واقعة؛ وهو محال.

وما ذكرتموه من الجهات، والصفات التي هي مبدأ الكثرة في المعلول الأول: إما أن تكون هي نفس ذاته، أو زائدة عليها.

فإن كان الأول: فلا تعدد، ولا كثرة في غير التسمية.

وإن كان الثاني: فإما أن تكون وجودية، أو غير وجودية.

فإن كانت وجودية: فإما أن لا تفتقر إلى علته، أو تفتقر.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كانت واجبة الوجود عندكم، وخرجت عن أن تكون من الصفات ضرورة افتقار الصفة إلى الموصوف.

كيف وأن ذلك مما يفضي إلى التعدد في نوع واجب الوجود، ولم يقولوا به.

وإن كانت مفتقرة إلى علة: فالعلة: إما ذات الموصوف بها، أو واجب الوجود؛ لأن ماعدا ذلك من توابعها؛ فلا يكون علة لها.

لا جائز أن تكون هي ذات الموصوف بها: لأنه بسيط قابل لها. والقابل عندكم ليس هو الفاعل، ولأنه يلزم منه أن تكون ذات المعلول الأول قد صدر عنها أكثر من أربعة أشياء ولم يقولوا به.

وإن كان علتها هو ذات واجب الوجود فقد صدرت عنه الكثرة؛ ولم يقولوا به.

هذا كله: إن كانت الجهات التي هي مبدأ الكثرة وجودية، وإن كانت غير وجودية: كالسلوب، والإضافات؛ فلا يمكن صدور الكثرة عنها؛ لأن ما ليس بوجود، لا يكون سببا للوجود كما تقدم. وإن كانت سببا للوجود: فلا مانع من صدور الكثرة عن واجب الوجود باعتبارها؛ لاتصافه بالصفات السلبية والإضافية، كما ذكرتموه.

ثم وإن كان الأمر على ما قيل؛ فالمعلول الأول أيضا متصف بصفات أخرى إضافية وسلبية، ككونه مبدأ لغيره، وعالما بمعلوله، ومجردا عن المادة،

وعلائقها؛ فلم لا كانت هذه الجهات أيضا مصدرا للكثرة؟ أو أن يصدر عنها، ويسببها زيادة على ما صدر عن غيرها؟

وإن سلم انحصار الجهات المؤثرة فيما ذكرتموه: فلم كانت العقولة المعلولة منحصرة في عشرة؟ والأفلاك، ونفوسها في تسعة؟ و لم لا كانت أكثر من ذلك، أو أقل؟

وإن سلم لزوم الحصر فيما ذكرتموه: فلم كان اختصاص كل عقل بما صدر عنه، أو من غيره من العقول؟ و لم كان العقل الفعال بما صدر عنه أولى من غيره؟ وما صدر عن غيره أولى به من العقل الفعال؟

فلئن قلتم: إن العقول وإن اتحدث اسما، فمختلفة نوعا، فلذلك كان اختلاف تأثيرها، فتحتاجون إلى بيان الاختلاف بالنوعية.

ثم إذا قيل ذلك في العقول؛ فما المانع من أن يقال مثله في النفوس الفلكية، والأجرام الفلكية؟ وأن كل نفس معلولة لنفس، وأن كل فلك لفلك، وأن الأنفس الإنسانية صادرة عن الأنفس الفكلية، والأجسام العنصرية صادرة عن الأجسام الفلكية بل أولى؛ لأنكم راعيتم المناسبة بين العلة، والمعلولة.

ولا يخفى أن المناسبة بين النفوس والنفوس، والأجسام، والأجسام؛ أقرب منها بين العقول والنفوس، والعقول والأجرام.

فهذه كلها إلزامات لازمة، وإشكالات مشلكة، لا جواب عنها، إلا بمحض التحكم الذي تأباه الفطرة المستقيمة، وتنفر عن مثله العقول السليمة.

وأما إبطال قولهم بالعقول، والنفوس الفلكية: فسيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

الفرع الثالث

في الرد على الطبيعيين

وأعلم أن ما يخالف فيه الطبيعيون لأهل الحق من المسائل كثيرة متعددة، وسنستقصي الرد عليهم في كل موضع على حسبه،و الرد عليهم ههنا إنما هو خصيص بما نحن فيه، من نفي مؤثر، وموجد غير الله- تعالى.

وقد ذهبت الفلاسفة الطبيعيون: إلى أن بعض ما نشاهده من حركات الأجسام البسيطة، والمركبة، والآثار الصادرة عنها؛ إنما هو لقوى موجودة في تلك الأجسام، لو قدر خلوها عنها؛ لم يكن اختصاص ذلك الجسم بما صدر عنه أولى من غيره.

ثم صدور ما صدر عن تلك القوة: إما أن يكون متنوعا، أو غير متنوع؛ بل هي على نهج واحد، والمتنوع به: إما أن يكون مع شعور به أو لا مع شعور به.

فإن كان الأول: فكحركة الحيوان.

وإن كان الثاني: فكحركة النبات في نموه، ونشو فروعه.

وإن كان على نهج واحد: فإما أن يكون أيضا مع شعور به، أولا مع شعور به.

فالأول: كالحرجة الدورية للأفلاك. والثاني: كحركة الحجر في هويه، وتبريد الماء ببرده، وتسخين النار بحرها، ونحو ذلك.

وزعموا أيضا: أن ما نشاهده من أنواع المركبات فيما تحت مقعر فلك القمر من المعدنيات، والنبات،والحيوانات، وخواصها؛ إنما هو بحركات العناصر بعضها إلى بعض، وامتزاجها.

وربما زاد الأقدمون منهم على ذلك وقالوا: إن أصل العالم أجزاء قديمة جسمانية صغار كرية في خلا ممتد متشابه الأجزاء، وأنها لم تزل تلك الأجزاء الجسمانية المتحركة فيه؛ لاستحالة قرارها في جزء منه مع التشابه، لعدم الأولوية، حتى اتفق أن تصادمت، وتمانعت، وامتزجت على هذا الشكل الذي العالم عليه.

وربما جوزوا وجود عوالم وراء هذا العالم، على هذا الشكل، وعلى غيره: إما متناهية، أو غير متناهية. على ما سنفصله، ونوضح الكلام فيه، فيما بعد إن شاء الله -تعالى-.

وطريق الرد عليهم أن يقال: الأجسام عندكم كلها مشتركة في معنى الجسمية. فاختصاص كل واحد منها بما اختص به من القوى المؤثرة: إما أن يكون لذاته، أو لاختصاصه بقوة أخرى موجبة لها، أو لمخصص من خارج.

فإن كان الأول: فهو محال؛ وإلا لما كان اختصاص بعض الأجسام بما اختص به أولى من غيره؛ ضرورة الاتحاد، والحقيقة الجسمية، ويلزم من ذلك أن لا يختص واحد من الأجسام بقوة، أو أن تشترك جميع الأجسام في جميع القوى؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فالكلام في الاختصاص بتلك القوة: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثالث: فما المانع أن يكون المخصص له بتلك الحركة وبذلك الأثر، إنما هو المخصص الخارج. لا بواسطة قوة في الجسم، ويكون ذلك المخصص فاعلا مختارا؛ وهو الباري- تعالى- على ما حققناه- وهو المخصص له بذلك الأثر، وبتلك الحركة في وقت دون وقت.

وهذه المطالبة: لا سبيل إلى دفعها مع فرض وجود الفاعل المختار، وإمكان تعلق قدرته بكل كائن؛ وقد تحقق ذلك بما أسلفناه.

وعلى هذا: يكون الكلام في أنواع المركبات، وخواصها، وامتزاجاها أيضا.

ويخص القائلين بقدم الأجسام، وتحركها في خلاء ممتد غير متناه؛ ما سنحققه من إبطال قدم كل موجود سوى الله- تعالى-، وامتناع وجود بعد لا نهاية له؛ فيما بعد.

الفرع الرابع

في الرد على الصابئة في قولهم بوجود موجد غير الله تعالى [(١)]

والأشبه في تسمية هذه الطائفة صابئة؛ لميلهم، وانحرافهم عن سنن الحق في نبوة الأنبياء، ولاتخاذهم آلهة غير الله- تعالى- أخذا من قول العرب صبا الرجل؛ إذا مال، وانحرف.

وهم أربع فرق:

الفرقة الأولى: أصحاب الروحانيات:

وقد يقال ذلك بالضم: أخذا من الروح، وهو جوهر.

وقد يقال بالفتح: أخذا من الروح، وهو حالة خاصة به.

وقد زعم هؤلاء: أن أصل وجود العالم واحد مقدس عن سمات الحدث. هو أجل وأعلا من أن يتوصل إلى جلاله بالعبودية له، والخدمة من السفليات، وذوات الأنفس المنغمسة في عالم الرذائل، والشهوات. وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات بينه، وبين السفليات. وهي أمور: روحانية، مقدسة عن المواد الجرمانية، والقوى الجسمانية، والحركات المكانية، والتغيرات الزمانية، في جوارب العالمين. مجبولون على تقديسه، وتمجيده، وتعظيمه دائما سرمدا.

قالوا: وهم آلهتنا، وأربابنا، ووسائلنا إلى حاجتنا، وبهم يتقرب إلى الله- تعالى- وهي المديرة للكواكب الفلكية، والمدبرة لها على التناسب المخصوص. حيث يتبعها: انفعالات في العناصر السفلية، وحركات بعضها إلى بعض. وانفعال بعضها عن بعض، عند الاختلاط، والامتزاج المقضي إلى التركيب الموجب لتنوع المركبات: إلى أنواع المعادن، والنبات، والحيوانات، وتصريف

(١) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص٤٩).

موجودات الأعيان من حال إلى حال، ومن شأن إلى شأن، إلى غير ذلك من الآثار العلوية، والسفلية.

وزعموا: أن الكواكب الفلكية: هي هياكل هذه الروحانيات، وأن نسبة الروحانيات إليها في التدبير لها والتدوير. نسبة الأنفس الإنسانية، إلى أبدانها، وأن لكل روحاني: هيكلا يخصه، ولكل هيكل: فلكا يكون فيه.

وزعموا: أن المعرف لهم بها: عاديمون، وهرمس، اللذان هما أصل علم الهيئة وصناعة النجامة. وهرمس: هو أول من قسم البروج، ووضع أسماءها، وأسماء الكواكب السيارة، ورتبها في بيوتها، وبين الشرف والوال، والأوج والحضيض، والمناظر: بالتثليث، والتسديس، والتربيع، والمقابلة، والمقارنة، والرجوع، والاستقامة، والميل، والتعديل. واستقل باستخراج أكثر أحكام الكواكب وأحوالها.

وقد قيل: إن عاديمون: هو شيص. وهرمس: هو إدريس عليهما السلام.

الفرقة الثانية: أصحاب الهياكل:

فإنهم قالوا: إذا كان لابد للإنسان من متوسط؛ فلابد، وأن يكون ذلك المتوسط مما يشاهد ويرى، حتى يتقرب إليه. والروحانيات ليست كذلك؛ فلابد من متوسط بين الإنسان وبينها. وأقرب ما إليها هياكل فهي الآلهة، والأرباب المعبودة، والله- تعالى- رب الأرباب، وإليه التوسل، والتقرب؛ فإن التقرب إليها تقرب إلى الروحانيات، والتي هي كالأرواح بالنسبة إليها، ولا جرم دعوا إلى عبادة الكواكب السبعة السيارة.

ثم أخذوا في تعريفها، وتعريف أحوالها بالنسبة إلى طبائعها، وبيوتها، ومنازلها، ومطالعها، ومغاربها، واتصالاتها، ونسبتها إلى الأماكن، والأزمان، الليالي، والأيام والساعات، وما دونها إلى غير ذلك.

ثم تقربوا إلى كل هيكل، وسألوه بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه

من الأماكن والأزمان، واللباس الخاص به، والتختم بالخاتم المطبوع على صورته، والهياكل عندهم أحياء، ناطقة، بحياة الروحانيات، التي هي أرواحها، ومتصرفة فيها.

ومنهم من جعل هيكل الشمس: رب الهياكل والأرباب. وهذه الهياكل هي المدبرة لكل ما في عالم الكون، والفساد؛ على ما سلف تعريفه تعريف مذهب الفريق الأول.

وربما احتجوا على وجود هذه المدبرات، وأنها أحياء ناطقة: بأن حدوث الحوادث: إما أن يكون مستندا إلى حادث، أو قديم.

لا جائز أن يكون مستندا إلى حادث: إذ الكلام فيه؛ كالكلام في الأول، والتسلسل، والدور محالان؛ فلم يبق إلا أن يكون مستندا إلى ما هو في نفسه قديم وذلك القديم: إما أن يكون موجبا بذاته، أو بالاختيار.

فإن كان الأول: فإما أن يكون كل ما لابد منه في إيجاد الحادث متحققا معه، أو أنه متوقف على تجدد أمر.

فإن كان الأول: فيلزم قدم المعلول، لقدم علته وشرطه؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فالكلام في تجدد ذلك الأمر: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

فلم يبق: إلا أن يكون فاعلا مختارا، وليس في عالم الكون والفساد: فاعل قديم مختار؛ فلم يبق غير الأفلاك، والكواكب- ولذلك حكموا بكونها أحياء ناطقة.

الفرقة الثالثة: أصحاب الأشخاص:

وهؤلاء زعموا: أنه إذا كان لابد من متوسط مرئي، فالكواكب؛ وإن كانت مرئية: إلا أنها قد ترى في وقت دون وقت طلوعها، وأفولها، وظهورها ليلا، وخفائها نهارا؛ فدعت الحاجة إلى وجود أشخاص مشاهدة، نصب

أعيننا؛ تكون لنا وسيلة إلى الهياكل التي هي وسيلة إلى الروحانيات، التي هي وسيلة إلى الله- تعالى.

فاتخذوا لذلك: أصناما مصورة على صور الهياكل السبعة. كل صنم من جسم مشارك في طبيعته لطبيعة ذلك الكوكب. ودعوه وسألوه بما يناسب ذلك الكوكب في الوقت، والمكان واللباس، والتختم بما يناسبه، والتبخير المناسب له على حسب ما يفعله أرباب الهياكل؛ لأنها هي المعبودة على الحقيقة.

وهذا: هو الأشبه بسبب اتخاذ الأصنام، ويحتمل أن يكون اتخاذ الأصنام بالنسبة إلى غير هذه الفرقة وتعظيمها؛ لاتخاذها قبلة لعباداتهم، أو لأنها على صورة بعض من كان يعتقد فيه النبوة والولاية، تعظيما له، أو لأن قدماء أرباب الهياكل، والأصنام، وعلمائهم ؛ ركبوا طلاسم، ووضعوها فيها، وأمروهم بتعظيمها؛ لتبقى محفوظة منتفعا بها. وإلا فاعتقاد الإلهية فيما اتخذ، وصور من الأخشاب، والأحجار، وكونه خالقا لمن صوره ومبدعا لما وجوده قبل وجوده من العالم العلوي والسفلي مما لا يستجيزه عقل عاقل؛ بل البداية شاهده برده وإبطاله، وإن وقع ذلك معتقدا لبعض الرعاع ومن لا خلاق له، من العوام منهم؛ فلا التفاف إليه، ولا معول عليه.

الفرقة الرابعة: الحلولية:

وهؤلاء زعموا: أن الإله المعبود واحد في ذاته، وأنه أبدع أجرام الأفلاك، ما فيها من الكواكب، وجعل الكواكب مدبرات لما في العالم السفلي.

فالكواكب: آباء، أحياء، ناطقة. والعناصر: أمهات. وما تؤديه الآباء: من الآثار إلى الأمهات، فتقبلها بأرحامها؛ فتحصل من ذلك المواليد، وهي المركبات، والإله تعالى- يظهر في الكواكب السبعة، ويتشخص بأشخاصها من غير تعدد في ذاته، وقد يظهر أيضا: في صور الأشخاص الأرضية، الخيرة، الفاضلة: وهي ما كان من المواليد: قد تركب من صفو العناصر دون كدرها،

واختص بالمزاج القابل لظهور الرب- تعالى- فيه: إما ذاته، أو صفة من صفات ذاته، على قدر استعداد مزاج ذلك الشخص.

وزعموا: أن الله يتعالى عن خلق الشرور، والقبائح، والأشياء الخسيسة الدنيئة: كالحشرات الأرضية، ونحوها؛ بل هي واقعة ضرورة اتصالات الكواكب سعادة ونحوسة، واجتماعات العناصر صفوة، وكدورة.

وزعموا أيضا: أنه على رأس كل ستة وثلاثين ألف سنة وأربعمائة وخمس وعشرين سنة يحدث زوجان من كل نوع من أنواع الحيوانات ذكر، و أنثى، ولا يزال متعاقبا بالتوالد والتناسل، إلى تمام ذلك الدور، ثم ينقرض ويحدث على رأس الدور الآخر. وكذا إلى ما لا يتناهى.

وأن الثواب، والعقاب على أفعال الخير، والشر في كل دور واقع؛ لكن في الدور الذي بعده في هذه الدار، لا في غيرها.

والصابئية على اختلافهم في المبادئ. متفقون على وجوب ثلاث صلوات لهم، والاغتسال من الجنابة ومس الميت، وعلى تحريم أكل لحم الخنزير، والكلب، والجزور، وما له مخلب من الطير، والسكر.

وأمروا: بالنكاح بولي، وشهود، ونهوا عن الجمع بين امرأتين، عن الطلاق إلا بحكم حاكم، إلى كثير من الأحكام المشروعة في شرعنا هذا.

وطريق الرد عليهم أن يقال:

جيمع ما ذكروه: مبني على وجود ما ادعوه في قدم الجواهر الروحانية: وهياكلها؛ وهو باطل- بما سيأتي في حدوث العالم وبتقدير قدمها، فإسناد الكائنات في عالم الكون والفساد إليها، وإلى هياكلها: إنما يصح أن لو لم يكن الباري- تعالى- فاعلا مختارا، وإلا فعلى تقدير كونه فاعلا مختارا؛ فلا يلزم شيء مما ذركوه- وقد بينا ذلك فيما سلف.

وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من دليل إسناد الكائنات إلى غير الله- تعالى-.

وأما إبطال مذهب الحلولية منهم. فقد حققناه فيما قبل بما فيه مقنع، وكفاية.

الفرع الخامس

في الرد على المنجمين، وأرباب الأحكام[1]

زعم الأحكاميون: أن كل ما في عالم الكون والفساد، من التأثيرات، والتغييرات، والأمور الحادثة من خير وشر، ونفع وضر؛ فمستند إلى الاتصالات الكوكبية، والحركات الفلكية. كل أثر إلى كوكب، وأن التأثيرات مختلفة باختلاف المؤثرات السماوية. لكن المحققون منهم: معترفون بأن شيئا من ذلك غير مبرهن، وإنما هو مأخوذ من الوحي وأقوال الأنبياء: كهرمس، وعاديمون، وغيرهما من الأنبياء. أو التجربة، ودوران الآثار الخاصة، مع الاتصالات الخاصة وجودا، وعدما.

وربما: كان ذلك عند الهنود والعرب، مستفادا من خواص الكواكب. ولهم أقوال، وأحكام مختلفة لا مستند لها، ولا برهان عليها.

ونحن ننبه: على بطلان مآخذهم جملة، ونبين وجه الضعيف في بعض أحكامهم تفصيلا. بحيث يتنبه الفطن منه على ضعف ما عداه، وفساد ما سواه.

أما من جهة الجملة:

فهو أن استناد التأثيرات إلى ما قيل من الاتصالات: إما أن يكون مستفادا من التجربة، أو من الوحي، أو من خواص الكواكب على ما ذهبوا إليه.

فإن قيل بالاستقراء: فهو باطل، وذلك لأن اتصال الكواكب السيارة ممتزج بالكواكب الثابتة، والشكل الفلكي إذا رؤي في وقت، فإنه قد لا يعود في عمر الرائي أكثر من مرة، أو مرتين، وربما لا يتكرر في عمره ألبتة؛ بل في أعمار. وربما لا يعود دون تمام الدور عندهم في بعض الأحكام؛ وذلك مما لا

---

(١) انظر: تلبيس إبليس (ص٦٥، ٩٣)، والصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٨، ١١٨١)، وغاية المرام (ص٢١٠)، والفرق بين الفرق (ص٢٦٩)، والفصل في الملل والنحل (٣٥/١، ٣٦، ٣٧، ٣٩)، والملل والنحل(٢٣٢/١)، (٣٣/٢،٢٩)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص٩٠)، ومنهاج السنة (٤٥١/٣).

تتحقق معه التجربة.

و إن سلمنا العلم بتكرره: فقد لا يؤمن الانفكاك في وقت آخر.

وإن سلمنا عدم الانفكاك: فقد لا يؤمن حلول كوكب آخر مع ذلك الكوكب في ذلك البرج، وليس إضافة التأثير إلى أحدهما أولى من غيره.

وإن سلمنا عدم غيره: فيمتنع إسناد التأثير إليه؛ لأنه: إما أن يكون مؤثرا بذاته وطبعه، وإما بالاختيار.

والأول: ممتنع؛ لما سبق في الرد على الطبيعيين.

والثاني: أيضا: ممتنع؛ لأن الفاعل بالاختيار عندهم لا يكون إلا مع مماسة واتصال بما يفعله، ولا مماسة واتصال بين العلويات، و السلفيات.

وإن سلم صحة إسناد الأثر إليه: فلا يلزم من عوده لزوم الأثر؛ لاحتمال وجود معارض.

وإن سلم عدم المعارض: فالاحتمال عدم القابل السفلي.

وإن سلم وجود القابل: ولكن يمتنع إسناد الأثر إليه؛ لما بيناه من كون الرب- تعالى- قادرا على كل الممكنات. وأنه يمتنع وجود خالق غير الله- تعالى.

وأما إن كان الاعتماد في ذلك على خواص الكواكب: فقد بينا إبطاله فيما تقدم في الرد على الطبيعيين.

كيف: وإن اختلاف خواص الكواكب والبروج، مما يوجب اختلاف طبائعها؛ لاستحالة اختلاف الخواص مع التماثل في الطبيعة؛ وذلك يوجب كون الفلك مركبا من طبائع مختلفة. ولا يمتنع عليه مع ذلك الخرق، والانحلال؛ وهو مبطل لأصل علم الهيئة.

وإن كان المستند في ذلك إنما هو الوحي وأقوال الأنبياء: فهو غير مسلم. ولا سبيل إلى إثباته. وبتقدير نقله آحادا؛ قد لا يكون نصا قاطعا في

الدلالة بحيث يمتنع تأويله. وبتقدير ظهوره؛ فهو معارض بما نقل في الشريعة الظاهرة عن الرسول المعصوم، وعلى لسانه: من الآيات الدالة على أنه لا خالق إلا الله- تعالى- كما أسلفنا، وبما أوضحناه من الدليل العقلي، والمستند القطعي. هذا من جهة الجملة.

وأما من جهة التفصيل:

فبأمور في أحكامها منها: أن أولى ما يعتمد عليه عند الحكم على المولود: إنما هو الطالع الرصدي؛ وهو غير يقيني؛ لأن الآخذ للطالع إذا أحسن بانفصال الولد؛ فلابد عند أخذه للطالع بكوكب من الكواكب، ومعرفته بدرجة الطالع. من أن يرصد عضادة الأسطرلاب بحيث يقع ضوء ذلك الكوكب في الثقب الأعلى من العضادة، نافذا في الثقب الأسفل منها في ذلك الوقت. ومن وقت انفصال الولد إلى أن يقع على درجة ذلك الكوكب من البرج، الذي هو فيه يرتفع عن درجة الطالع وقت الانفصال: إما بدرجة، أو أقل، أو أكثر. وعند ذلك: فلا يحصل الوثوق بالحكم. هذا مع سلامة الآلات التي بها أخذ الارتفاع، وصحتها عن الأسطرلاب، وذلك غير معلوم. وإذا كان كذلك فيما هو أولى بالاعتماد عليه: فما دونه من الطالع النموداري: وهو ما يستخرجه المنجم من طالع المولود بعد ولادته عندما إذا ذكر له وقت الولادة بالتقريب.

ولهذا: كان ما يخلف من أحكامها أكثر من المصيب.

ومنها: أنا قد نصادف مولودين توأمين، ولدا في وقت واحد: وأحدهما في غاية السعادة، والآخر في غاية الشقاوة: والطالع لهما واحد، ولا يمكن أن يكون ذلك: بسبب ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة؛ فإنه لو قدر التفاوت بزيادة درجة أو نقصانها؛ فالحكم يكون على ما وصفناه. وإن كان التفاوت بمقدار الدرجة الواحدة: غير مؤثر في تغيير أحكامهم باتفاق منهم.

ومنها: أنا قد نجد جما غفيرا، وخلقا كثيرا، لا يحويهم عدد يهلكون في ساعة واحدة قتل، أو غرق طوفاني، أو حريق، أو هدم في زلزلة. مع القطع باختلاف طوالعهم، وتفاوتها في السعود، والنحوس. ومن كان طالعة بالسعد في ذلك الوقت: فكيف يغبر حكمه الخاص بالحكم العام؟ وذلك مما لا مخلص لهم منه.

ومنها: أنهم أجمعوا: على أن المريخ يثير الحرارة، واليبوسة، وأجمعوا: على أنه من أنجم المطر، الأنواء، وهو جمع بين متناقضين.

ومنها: أنهم اتفقوا: على أن كان طالعه الحوت، أو القوس، وكان المشتري صاحب البيتين في درجة شرفه، وانحطت عنه النحوس؛ فإنه على رأي المنجمين يكون أسعد السعداء، وأتقى الناس، وأورعهم، وأكثرهم ردا على المنجمين، وإنكار ما عدا الشريعة.

والسعد الأكبر: وهو المشتري: لا يوجب لصاحبه رذيلة، ولا صفة مذمومة. ولو كان التنجيم حقا. والقول بالحكم فيه صدقا؛ لكان صاحب ذلك الطالع كاذبا، والكذب رذيلة، وصفة ذم؛ وذلك مما لا يقتضيه الطالع المفروض.

ومنها: اتفاقهم: على أن زحل أكبر النحوس، وهو مفيد عندهم للملك والرياسة العظمى، وأجل العلوم عندهم: وهي الفلسفة. وكون النحس مفيدا للسعد الأعظم غير معقول.

ومنها: إجماعهم: على أن الشمس محرقة لما يقارنها من الكواكب السيارة. ومدلول إحراقها لما تقارنه؛ غير معقول. وذلك أن حمل الإحراق بالحرارة والخاصية: كإحراق النار لما يجاورها مما هو قابل للإحراق؛ متعذر؛ إذ الشمس عندهم ليست حارة.

وإن عنوا به: أنها بنورها تبهر نور الكوكب وتقهره؛ فهو غير صحيح؛

إذ الكواكب عندهم غير منيرة بنفسها؛ بل مستنيرة من نور الشمس.

ولا يخفى: أن استنارتها بمقارنة الشمس لها. يكون أكثر منه عند عدم المقارنة. وإن عنوا بالإحراق عند المقارنة: بهر أبصار الناظرين في العالم السفلي عن رؤية الكوكب؛ فذلك مما لا يوجب تغير حكم العلويات.

ثم يلزم: أن يكون ما لم ير عند طلوع الشمس نهارا، لبهر نورها لأبصار الناظرين، عن رؤية ما كان يرى الكواكب، بتقدير عدم طلوعها؛ احتراقا لتلك الكواكب؛ وليس كذلك.

وأيضا: فإن الشمس وكل كوكب من الكواكب السيارة مختص بمجراه في فكله لا يوجد معه فيه غيره، وليست مقارنة الكوكب، للكوكب عندهم اتصاله به اتصال مماسة؛ بل معنى مقارنته له، تحاذيهما على درجة من برج. بحيث يمكن أن يفرض بينهما خط مستقيم متصل. فإذا كانت مقارنة الشمس لبعض الكواكب: إنما هو بالمحاذاة؛ فأي كوكب كان ناظرا إليها بتسديس، أو تثليث، أو تربيع، أو مقابلة؛ فهو محاذ لها. بحيث يمكن فرض خط مستقيم متصل فيها بينهما. فإذا كانت الشمس محرقة للكوكب بالمقارنة: أي بالمحاذاة؛ فيجب أن تكون محرقة له بكل محاذاة تفرض؛ وليس كذلك عندهم.

ومنها: قولهم في الخسوف، والكسوف.

أما خسوف القمر:

فإنهم زعموا أن جرم الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف كثيرة، حتى أن الأوائل قدروا زيادتها على الأرض بمائة وأربع وستين مرة.

وزعموا: أنه إذا انحطت الشمس في الغرب امتد للأرض ظل على شكل مخروط صنوبري، ضرورة أن الشمس أكبر من الأرض، ولا يزال مخروط ظل الأرض يمتد، ويستدق إلى أن ينمحق. ولا يتعدى فلك عطارد، فإذا اتفق خطور القمر في ذلك الظل من غير تيامن، وتياسر، بحيث يحجب عنه نور

الشمس؛ فهو خسوفه. وعلى حسب تولجه في مخروط الظل تكون زيادة الخسوف، ونقصه. ثم لا يزال القمر في السير، والظل في الميل، إلى حالة الانجلاء، والعود إلى مقابلة الشيء من غير حاجز.

وزعموا: أن الكواكب الثابتة في فلك البروج أيضا تكتسب نورها من الشمس كاكتساب القمر.

فإذا قيل لهم: فلم لا تنكسف بحيلولة مخروط ظل الأرض بينها وبين الشمس؟

قالوا: لأن الظل ينمحق دون الوصول إليها.

فإذا قيل: و لم قلتم بانمحاق مخروط الظل دونها؟

قالوا: لأنها لا تنكسف؛ وهو دور ممتنع. ولا يتحقق لهم فيه جواب؛ بل ولو قيل لهم: إن الكواكب الثابتة في فلك البروج، وكذلك زحل، والمشترى، والمريخ؛ نيرة بأنفسها؛ فلذلك لم تنكسف بمخروط الظل في وصوله إليها؛ لم يكن لهم جواب.

وأما كسوف الشمس:

فزعموا: أنه ستر القمر للشمس عن أبصارنا عندما إذا اتفق جريان القمر في الاجتماع على سمت جريان الشمس، والذي تراه مظلما حال اللون، إنما هو القمر. وإلا فالشمس على نورها، ومقدار الكسوف على حسب اختلاف مقابلة القمر للشمس وستره لها. ولهذا لا يعهد كسوف الشمس في غير أيام الاجتماع، والمقارنة.

ولو قيل لهم: كما أن القمر قد يقارن الشمس المقارنة السمتية؛ فكذلك الزهرة، وعطارد. فما بالهما لا يحجبان الشمس عن أبصارنا في وقت المقارنة والاجتماع، كما في القمر؛ لم يجدوا إلى الفرق سبيلا.

وأيضا: فإنهم حكموا بانتخاس الشمس عند كسوفها، مع بقائها على

حالها، فإن كان الانتخاس إنما هو بانقطاع نورها عن عالمنا هذا، وبالحاجز بينها وبين أبصارنا؛ فيجب أن تكون منتخسة مهما غربت؛ لتحقق هذا المعنى فيها؛ وليس كذلك عندهم.

وهذا أيضا: لا جواب لهم عنه، ويجب الاكتفاء بما نبهنا عليه من فساد أحكامهم، وبطلان رسومهم، وإلا فخبطهم كثير، وهذيانهم طويل، لا يليق الاستقصاء فيه بمثل هذا الكتاب.

الفرع السادس
في الرد على الثنوية، والمجوس

أما الثنوية[١]: فهم فرق خمس:

الفرقة الأولى: المانوية[٢]:

أصحاب ماني بن (فاتك) الحكيم الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، بعد مبعث عيسى عليه السلام.

ومعتقدهم: أن أصل العالم النور، والظلمة، وأنهما جسمان قديمان لم يزالا، ولا يزولا، حساسان سميعان، بصيران وهما متضادان: في الصورة، والفعل، متحازيان في الحيز، تحازي الشمس، والظل؛ وهما غير متناهيين. إلا من جهة التحاذي. وأن النور، فوق الظلمة، والعالم مركب ممتزج منهما؛ لكن امتزاجهما هل وقع اتفاقيا، أو بسبب؟ فذلك مما اختلفوا فيه، ولهم فيه خبط كثير لا يليق ذكره ههنا.

وزعموا: أن النور خير محض، والظلمة شر محض، وأن ما كان في العالم من الخير؛ فمن النور، وما كان من شر؛ فمن الظلمة. وهم معتقدون في الشرائع، والأنبياء. وأن أول معبوث بالحكمة، والنبوة، آدم عليه السلام، ثم شيث، ونوح، وإبراهيم، وزرادشت، والمسيح، وبولس. ومحمد عليه السلام.

وكان يوجبون: في اليوم والليلة، أربع صلوات، ويحرمون الزنا، والقتل، والسرقة، والكذب، والسحر، والبخل، وعبادة الأوثان إلى غير ذلك.

الفرقة الثانية: المزدكية[٣]:

أصحاب مزدك الذي ظهر في زمن أنوشروان، وقتله أنوشروان.

---

(١) انظر: مختار الصحاح (١/٦)، والسير للذهبي (١٣٢/١٥، ١٧٨)، والبدء والتاريخ (١/١٠، ١٤، ٩٠، ٩٢)، والمنتظم لابن الجوزي (٥/١١٠).

(٢) انظر: الملل والنحل (٢/٤٩، ٥٤).

(٣) انظر: الملل والنحل(٢/٥٤) وتاريخ الطبري(١/٤١٩، ٤٢٣) ومعجم البلدان(٤/٤٧٢).

ومعتقدهم في قدم النور، والظلمة: كاعتقاد المانوية، إلا أنهم يقولون: إن النور عالم حساس، وأنه يفعل ما يفعل بالقصد. والاختيار، بخلاف الظلام؛ فإنه جاهل أعمى، وأن ما يفعله بحكم الاتفاق، والخبط، وأن الامتزاج بينهما بالاتفاق؛ وكذلك تخلص أحدهما من الآخر.

ومن مذهبهم: تحريم المخالفة، المباغضة، والمقاتلة، وإباحة الأموال، والنساء، والحكم باشتراك الناس فيها: كاشتراكهم في الملاء، والكلأ.

الفرقة الثالثة: الديصانية[1]:

أصحاب ديصان: فمذهبهم في النور، والظلمة، كمذهب المزدكية، إلا أنهم يخالفون في أن ما يحدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه، لا بحكم الاتفاق.

الفرقة الرابعة: المرقونية [2]

وقد وافقوا من تقدم ذكره: في إثبات النور، والظلام، وخالفوهم في إثبات أصل ثالث: وهو المعدل الجامع بين النور، والظلمة، وسبب المزاج بينهما؛ ضرورة أنهما متضادان، وامتزاج المتضادين لا يكون إلا بموجب للامتزاج.

قالوا: وذلك الأصل دون النور في المرتبة، وفوق رتبة الظلمة.

ومنهم من قال: إن الامتزاج إنما حصل بين المعدل، والظلام لقرة منه، وهؤلاء يرون إباحة كل ما فيه نفع لبدن الإنسان وروحه، ويحرمون ذبح الحيوان.

الفرقة الخامسة: الكينونية[3]:

وهؤلاء يزعمون: أن أصول العالم ثلاثة: النار، والماء، والأرض. وأن حدوث سائر الموجودات لا يكون إلا عنها، وأن النار بطبعها خيرة، والماء ضدها، والأرض متوسطة. فما كان من خير محض: فمن النار. وما كان من شر محض؛ فمن الماء. وما كان متوسطا: فمن الأرض. وهؤلاء هم المعتقدون

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم (٤٧٤/١، ٤٧٩)، والملل والنحل للشهرستاني (٥٥/٢، ٥٦).
(٢) انظر: الفهرست (٤٧٥/١)، والملل والنحل (٥٧/٢، ٥٨).
(٣) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٥٨/٢).

في النار، وعن مذهبهم: نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان، وعبادتها تعظيما لها؛ لكونها علوية نورانية، لا وجود للعالم ولا بقاء له إلا بها. وهؤلاء حرموا النكاح، والذبائح، واعتكفوا على عبادة النيران، ويسمون الصيامية أيضا.

وأما المجوس:

قد اتفقوا أيضا على أن أصل العالم: النور، والظلمة، كمذهب الثنوية، وقد اختلفوا وتفرقوا أربع فوق.

الفرقة الأولى: الكيومرثية[1]:

أصحاب المقدم الأول كيومرث: وهو آدم عليه السلام؛ لأنه أول من مرث الأرض وهؤلاء أثبتوا أصلين: النور: وعبروا عنه بيزدان. والظلام: وعبروا عنه بأهرمن.

وقالوا: يزدان قديم، وأهرمن مخلوق من فكرة ردية حدثت ليزدان: وهو أنه لو كان لي منازع في ملكي كيف يكون؟ ويزدان: أصل الخير. وأهرمن: أصل الشر.

الفرقة الثانية: الزروانية[2]:

زعموا: أن النور قديم، وأنه أصل الموجودات، وأنه أبدع أشخاصا من نور كلها روحانية؛ لكن الشخص الأعظم منه واسمه زروان شك في شيء من الأشياء فحدث منه أهرمن، وهو الشيطان.

الفرقة الثالثة: المسخية[3]:

وهم الذين قالوا: إن النور كان وحده في القدم، ثم انمسخ بعضه؛ فصار ظلمه.

---

(١) انظر: الملل والنحل (٢/٣٨، ٣٩) وأبجد العلوم (١/١٦٩).
(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/٣٩، ٤٠)
(٣) انظر: الملل والنحل (٢/٤١).

الفرقة الرابعة: الزرادشتية[1]:

أصحاب زرادشت: وهؤلاء زعموا: أن زرادشت كان نبيا، وأنه كان يعتقد أن مبدأ العالم هو الله- تعالى- وأنه قديم أزلي، وأنه خلق النور، والظلمة متضادين، ومزجهما لحكمة رآها. ومن امتزاجهما بكون العالم، ولا يزالان في التقاوم والتغالب: إلى أن يغلب الخير والشر، والنور الظلمة، ويتخلص الخير إلى عالمه، وينحط الشر عنه، وهو المعاد.

وربما زعموا: أن الله- تعالى- خلق النور أصلا، ووقع الظلام تبعا له لا بالقصد الأول: كاتباع الظل، لوجود الشخص.

ومن مذهب هؤلاء: الإيمان بالله، والكفر بالشيطان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الخبائث.

ولكل فريق من فرق الثنوية، والمجوس: تفاريع في مذاهبهم، واختلاف كثير، وهذيان طويل، خارج عن خصوص مقصدنا في الرد ههنا. آثرنا الإعراض عن ذكره؛ إذ هو أليق بالتواريخ،والتنبيه على فساد لتناهيه في الخلل، وسهولة معرفته عند الاطلاع على أقوالهم لمن لديه أدنى معرفة وتحصيل.

والطريق في الرد على الثنوية أن يقال:

قولكم: إن النور، والظلمة جسمان؛ ليس كذلك؛ بل هما عارضان للأجسام بدليل أمور خمسة:

الأول: أن الجسم قد يوصف بالنور، والظلمة فيقال: جسم منير، وجسم مظلم، والصفة غير الموصوف.

الثاني: أن الأجسام غير متضادة، والنور، والظلمة؛ متضادان.

الثالث: أن الأجسام مستوية في الحد، والحقيقة، ولا كذلك النور، والظلمة.

---

(١) انظر: الملل والنحل (٢/٤١)، وأبجد العلوم (١/١٦٩) وتاريخ الطبري (١/٣١٧)، وسياسة تامة (٢٣٨). والبداية النهاية (١١/٦١)، والفهرست (١/٤٨٣)

الرابع: أن النور، والظلمة يتعاقبان على الجسم الواحد: وبعد كل واحد منهما الآخر، ومع بقاء الجسم بحاله.

الخامس: هو أنه لا معنى للنور غير الشعاع والشعاع ليس بجسم على ما تقدم في الإدراكات. والظلمة: فلا معنى لها إلا أنها عدم النور فيما من شأنه أن يكون مستنيرا؛ على ما تقدم في مسألة الرؤية.

وإن سلمنا أنهما جسمان: ولكن لا نسلم قدمهما؛ وذلك لأن كل جسم مركب، فيكون مفتقرا إلى أجزائه، والمفتقر إلى غيره؛ لا يكون واجبا لذاته؛ بل ممكنا كما سلف بيانه، وسنبين أيضا حدوث كل موجود ممكن فيما بعد.

وإن سلمنا قدمهما: فلا نسلم إمكان عدم التناهي في أبعادهما؛ على ما سيأتي تحقيقه أيضا.

وإن سلمنا عدم التناهي في أبعادهما: فلا نسلم إمكان امتزاجهما، فإن الامتزاج بينهما: إما بكليتهما، أو ببعض كل واحد منهما.

لا جائز أن يقال بالأول: لأن امتزاج أحدهما بالآخر، لا يكون إلا بحركة كل واحد منهما إلى الآخر، أو بحركة أحدهما إلى الآخر، وإلا فكل واحد باق في حيزه؛ ولا امتزاج.

والقول: بالحركة عليهما، أو على أحدهما ممتنع لوجهين.

الأول: أنه لو تحرك أحدهما إلى الآخر لخلا عنه حيزه، وما يتناهى لا يخلو حيزه عنه، وإلا لتناهى ما لا يتناهى؛ وهو محال.

الثاني: أن حركتهما: إما أن تكون واجبة، أو ممكنة.

لا جائز أن تكون واجبة: فإنها صفة للمتحرك، والصفة مفتقرة إلى الموصوف، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا.

وإن كانت ممكنة: فإما أن تفتقر في وقوعها إلى مرجع، أو لا تفتقر.

لا جائز أن يقال بعدم الافتقار: لما تقدم في إثبات واجب الوجود.

وإن قيل بافتقارها إلى المرجع: فإما أن يكون المرجح لحركة أحدهما إلى الآخر هو نفسه، أو غيره.

فإن كان نفسه: فالمتحرك إن كان هو النور، فحركته إلى الظلمة شر من وجه؛ ويلزم منه صدور الشر عن الخير.

وإن كان هو الظلمة: فحركتها إلى النور خير من وجه، ويلزم منه صدور الخير عن الشر؛ وهو ممتنع عن أصلهم.

وإن كان المرجح لحركة كل واحد منهما إلى الآخر غيره: فإما أن يكون المحرك لكل واحد منهما هو الآخر. أو غيرهما: كما قالت المرقونية.

فإن كان الأول: فلا يخفى أن حركة النور إلى الظلمة خير من وجه لخروج فعل الظلمة عن تمحض الشر، فإذا كانت الظلمة هي الموجبة لذلك؛ فقد صدر ما هو خير من وجه، عن الشر المحض. وإن حركة الظلمة إلى النور شر من وجه؛ لخروج فعل النور عن تمحض الخير. فإذا كان النور هو الموجب؛ فقد صدر ما هو شر من وجه، عن الخير المحض؛ وهو ممتنع على أصلهم.

وإن كان الموجب لحركتهما غيرهما: فإما أن يكون خيرا محضا، أو شرا محضا، أو خيرا من وجه، وشرا من وجه.

فإن كان الأول: فقد صدر عنه الشر من وجه.

وإن كان الثاني: فقد صدر عنه الخير من وجه، وهو ممتنع عندهم.

وإن كان الثالث: فيلزم أن يكون ذلك الثالث مركبا لا بسيطا. وعند ذلك فالأصول تكون أكثر من ثلاثة، ولم يقل به أحد منهم، وبهذا الوجه الثاني يتبين امتناع امتزاج بعض كل واحد منهما ببعض الآخر.

وإن سلمنا إمكان الامتزاج بينهما؛ فلا نسلم وقوع الامتزاج، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الامتزاج: إما أن يكون خيرا محضا، وإما أن يكون شرا محضا وإما أن يكون خيرا من وجه، وشرا من وجه.

فإن كان خيرا محضا. فقد صدر عن النور والظلمة؛ والخير المحض لا يصدر عن الظلمة.

وإن كان شرا محضا: فقد صدر عنهما؛ والشر المحض لا يصدر عن النور عندهم

وإن كان الثالث: فإما أن يكون من جهة ما هو خير مقدورا على تحصيله للنور قبل حصوله، أو معجوزا عنه.

فإن كان الأول: فترك النور له شر منه.

وإن كان الثاني: فالعجز عن تحصيل الخير شر؛ فلا يكون خيرا محضا.

الثاني: هو أن الكذب والظلم قبيح عندهم مطلقا: ولا يتصور صدوره عن النور؛ بل عن الظلمة. فإذا قال من صدر عنه الظلم، أو الكذب: أنا ظلمت، وكذبت.

فالقائل بهذا القول: إما النور، أو الظلمة، أو هما :

فإن كان الأول: فالنور كاذب؛ والكذب شر.

وإن كان الثاني: فالظلمة صادقة؛ والصدق خير.

وإن كان الثالث: فالنور كاذب، والظلمة صادقة، ويلزم من ذلك صدور الشر عن النور، والخير عن الظلمة؛ ولم يقولوا به.

فإن قالوا: الدليل على تركب أجسام العالم من النور، والظلمة: أنا وجدنا بعض الأجسام ذا ظل: فعلمنا أن الظلمة غالبة عليه، وبعضها لا ظل له: فعلمنا أن النور غالب عليه.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو كان كل ما لا ظل له يكون نيرا، وليس كذلك. بدليل الهواء.

وإن سلمنا أن كل ما لا ظل له نير: ولكن لا يلزم أن ما كان له ظل؛ فالظلمة غالبة عليه؛ بل هو محض ظلمة لا مركب وما لا ظل له؛ فهو نور محض لا مركب.

وإن سلمنا أن كل جسم من أجسام العالم لا يخلو عن النور، والظلمة؛ فلا نسلم أنه يلزم من اتصافه بهما ؛ أن يكون مركبا منهما.

وإن سلمنا أن أجزاء العالم مركبة من النور والظلمة: ولكن لا نسلم حدوث الامتزاج مع القول بقدم الممتزجين.

فإن قالوا: لأنا وجدنا النور طالبا للخلاص من الظلمة صاعدا عنها، ولو كان امتزاجهما أزليا: لما كان طالبا لترك الأزلي.

قلنا: لو لمن يكن الامتزاج أزليا: كان التباين أزليا. وكما جاز عليه طلب ترك التباين الأزلي؛ جاز عليه طلب ترك الامتزاج بتقدير كونه أزليا.

وإن سلمنا وقوع الامتزاج: ولكن لا نسلم امتناع صدور الشر عن النور، والخير عن الظلمة؛ وبيانه من أربعة أوجه.

الأول: أن الظلمة قد تستر الهارب عن ظالم يقصد قتله؛ وهو خير.والنور يدل عليه؛ وهو شر.

الثاني: أن الظلمة تجمع البصر؛ وهو خير. والنور يفرقه؛ وهو شر.

الثالث: هو أن الظلمة تعين على النوم، والراحة به؛ وهو خير. والنور بالضد.

الرابع: هو أن النور قد يلازمه الحر المحرق؛ وهو شر؛ بخلاف الظلمة.

وعلى هذا: فلا يخفى الكلام على الكينونية أيضا.

وأما الرد على المجوس: القائلين بقدم النور، وأنه أصل وجود العالم أن يقال: القول قدم النور: إنما يصح أن لو كان قائما بنفسه. وليس صفة عارضة لغيره. وليس كذلك؛ على ما سلف في الرد على الثنوية.

وإن سلمنا أن النور قائم بنفسه: فإما أن يكون واجبا، أو ممكنا.

فإن كان ممكنا: فلابد له من مرجح، لوجوده على عدمه، ويلزم من ذلك أن لا يكون قديما؛ لما يأتي.

وإن كان قديما: فلا يكون هو الأصل الأول في وجود العالم؛ بل مرجح.

وإن كان واجبا لذاته: فإما أن يكون مشاركا لباقي الأنوار في المعنى، أو مخالفا لها.

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون كل نورا واجبا لذاته؛ وهو محال. وإلا لما كان نورا قابلا للعدم؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون جوهرا، أو عرضا، أو شيئا ليس بجوهر، ولا عرض.

لا جائز أن يقال بالأول والثاني: لما سلف في إبطال التشبيه. فلم يبق إلا الثالث؛ وهو المعني بالإله- تعالى.

وعند ذلك: فلا نسلم امتناع صدور جميع الموجودات عنه من غير واسطة الظلمة كما أسلفناه.

فإن قالوا: إنا صادفنا في العالم خيرا، وشرا. والنور خير محض، فلا يكون الشر صادرا عنه؛ فلابد من شيء يكون صدور الشرعنه؛ وذلك هو الظلمة.

فنقول: القول بالخير والشر مبني على التحسين والتقبيح الذاتي؛ وهو ممتنع بما سلف في التعديل، والتجوير وبتقدير كون الشر ذاتيا؛ فلا مانع من صدوره عن النور على مذهبهم؛ وذلك لأن الشر الموجود في العالم لا يمكن أن يكون واجبا بنفسه؛ ضرورة حدوثه عندهم.

وإن كان ممكنا: فلابد له من علة: وهو إما أن يكون مستندا إلى النور،

أو الظلمة كما قالوه.

فإن كان الأول: فقد لزم صدور الشر عن النور.

وإن كان الثاني: فالظلمة ليست واجبة لذاتها ضرورة اعترافهم بحدوثها فهي ممكنة، ولابد لها من علة موجبة لها، وتلك العلة إما أن تكون هي النور أو ما صدر عن النور؛ ضرورة عدم قديم سواه.

فإن كان الأول: فقد صدرت الظلمة، وهي شر عن النور.

وإن كان الثاني: كما هو مذهب الكيومرثية، والزروانية؛ فتلك العلة: إما أن تكون خيرا، أو شرا.

فإن كانت خيرا: فقد صدر الشر عن الخير.

وإن كانت شرا: فقد صدرت عن النور؛ وهو خير؛ وفيه إبطال مذهب المسخية أيضا.

والذي يخص الكيومرثية: في قولهم بحدوث الظلمة من عروض فكرة ردية للنور. أنه ليس القول بقدم النور، وحدوث الظلمة بعروض الفكرة الردية للنور أولى من القول بقدم الظلمة، وحدوث النور بفكرة صالحة عرضت للظلمة.

وأما الزرادشتية: فإن قالوا: إن الظلمة مخلوقة لله- تعالى- لتكون سببا لوجود الشرور؛ لامتناع إسناد الشر إليه؛ فهو باطل؛ لأن الظلمة شر، وقد أوجدها. وإن لم يقولوا ذلك؛ بل قالوا: إنه خالق الظلمة، وكل موجود؛ فهو المطلوب.

فهرس موضوعات الجزء الأول
من كتاب
أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي

مقدمة المحقق ٥

ترجمة موجزة للمؤلف ٧

صور من المخطوطة ٩

مقدمة المؤلف ١٣

القاعدة الأولى في حقيقة العلم، وأقسامه وتشتمل على أربعة أقسام ١٥

القسم الأول: في حد العلم، وحقيقته ١٦

القسم الثاني: في العلم الضروري ٢٢

القسم الثالث: في العلم الكسبي ٢٥

القسم الرابع: في أحكام العلم ويشتمل على تسعة فصول ٢٧

الفصل الأول: في تجويز وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس ٢٨

الفصل الثاني: في مراتب العلوم ٣٢

الفصل الثالث: في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين ٣٦

الفصل الرابع: في جواز تعلق علم بمعلوم، أو معلومات على الجملة ٤٢

الفصل الخامس: في اختلاف العلوم وتماثلها ٤٥

الفصل السادس: في العلم بالشيء من وجه، والجهل به من وجه ٤٧

الفصل السابع: في امتناع وجود علم لا معلوم له ٤٨

الفصل الثامن: في محل العلم الحادث، وأنه لا بقاء له ٤٩

الفصل التاسع: في أضداد العلم الحادث وأحكامها ٥٢

القاعدة الثانية: في النظر وما يتعلق به وتشتمل على ثمانية فصول ٦٢

الفصل الأول: في حقيقة النظر ٦٣

الفصل الثاني: في شرائط النظر ٦٦
الفصل الثالث: في أن النظر الصحيح يفضي إلى العلم بالمنظور فيه وإثباته على منكريه. ٧٣
شبه الخصوم: وعددها ست عشرة شبهة ٧٤
الجواب عنها ٨١
الفصل الرابع: في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح ٨٧
الفصل الخامس: في أن النظر الفاسد لا يتضمن الجهل ٨٩
الفصل السادس: فيما قيل من أن النظر ينقسم إلى خفي، وجلي ٩١
الفصل السابع: في وجوب النظر ٩٢
احتج الأصحاب على وجوب النظر بمسلكين ٩٢
المسلك الأول ٩٢
المسلك الثاني ٩٢
الفصل الثامن: في أول واجب على المكلف ١٠٧

القاعدة الثالثة: في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية

المقدمة ١٠٩
الباب الأول: في الحد ويشتمل على أربعة فصول ١١٠
الفصل الأول: في أن الحد يرجع إلى قول الحاد، أو إلى صفة المحدود ١١١
الفصل الثاني: في حد الحد المعرف للمحدود ١١٣
الفصل الثالث: في شرط الحد، وما يجتمع جملة أقسام الحدود فيه وما لا يجتمع ١١٦
الفصل الرابع: في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود ١١٧
الباب الثاني: في الدليل ويشتمل على سبعة فصول ١١٩
الفصل الأول: في حد الدليل، وانقسامه إلى: عقلي، وغير عقلي ١٢٠

الفصل الثاني: في أن الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما ١٢١
الفصل الثالث: في أقسام مقدمات الدليل ١٢٣
الفصل الرابع: في انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية، وغير قطعية ١٢٦
الفصل الخامس: في أصناف صور الدليل، وتنوع تأليفه ١٢٩
الفصل السادس: في شرط الدليل العقلي ١٣٧
الفصل السابع: فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها وهي ستة: ١٣٨

القاعدة الرابعة: في انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم وتشتمل على ثلاثة أبواب ١٤٤

الباب الأول: في الموجود، ويشتمل على مقدمة وقسمين ١٤٥

القسم الأول: في واجب الوجود والنظر فيه في سبعة أنواع ١٤٧

النوع الأول: في إثبات واجب الوجود بذاته، وبيان حقيقته، ووجوده ويشتمل على أربع مسائل: ١٤٨

المسألة الأولى: في إثبات واجب الوجود لذاته ١٤٨
المسألة الثانية: في حقيقة واجب الوجود، وأنها مشاركة لباقي الحقائق في مسمى الحقيقة، أو مخالفة لها ١٧٣
المسألة الثالثة: في أن وجود واجب الوجود هل هو نفس ذاته أو هو زائد على ذاته ١٧٦
المسألة الرابعة: في أن وجود واجب الوجود مشارك لوجود سائر الممكنات في المعنى، أم لا؟ ١٨١

النوع الثاني: في الصفات النفسانية لذات واجب الوجود ويشتمل على إحدى عشرة مسألة ١٨٣

المسألة الأولى: في إثبات الصفات النفسانية على وجه عام ١٨٤
المسألة الثانية: في إثبات صفة القدرة لله تعالى ١٩٨

المسألة الثالثة: في إثبات صفة الإرادة ٢١٥
المسألة الرابعة: في إثبات صفة العلم لله تعالى ٢٣٧
المسألة الخامسة: في إثبات صفة الكلام لله تعالى ٢٦٥
المسألة السادسة: في إثبات الإدراك لله تعالى ٣١٢
المسألة السابعة: في أن الله تعالى حي بحياة ٣٤٥
المسألة الثامنة: في أنه هل للباري تعالى صفة زائدة ٣٤٨
المسألة التاسعة: في أن الصفة هل هي نفس الوصف، أو غيره؟ ٣٧٣
المسألة العاشرة: في أن الصفة هل هي نفس الموصوف أو غيره؟ ٣٧٦
المسألة الحادية عشرة: في تعلق الصفات بمتعلقاتها، وأنه ثبوتي أو عدمي ٣٧٨
النوع الثالث: فيما يجوز على الله تعالى وفيه مسألتان ٣٨٠
المسألة الأولى: في أن حقيقة واجب الوجود هل هي الآن معلومة أم لا؟ ٣٨٠
المسألة الثانية: في رؤية الله تعالى ويشتمل على مقدمة وفصلين ٣٨٣
المقدمة ٣٨٣
الفصل الأول: في جواز رؤية الله تعالى عقلا ٣٩٠
الحجة الأولى: وهي معتمد القاضي، وأكثر الأئمة ٣٩٠
الحجة الثانية: وهي قريبة من الأولى ٤٠٩
الحجة الثالثة: ولعبارات الأصحاب فيها متسع ٤١٠
الحجة الرابعة: وهي أشبه الحجج ٤١٢
وأما الحجج السمعية ٤١٦
الفصل الثاني: في بيان وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين ٤٢٤
النوع الرابع: في إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى ويشتمل على إحدى عشرة مسألة: ٤٤١
المسألة الأولى: في أنه ليس بجوهر ٤٤٢

المسألة الثانية: في أن الباري- تعالى ليس بجسم ٤٤٧
المسألة الثالثة: في أنه- تعالى- ليس بعرض ٤٥٤
المسألة الرابعة: في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى ٤٥٥
المسألة الخامسة: في أن الله- تعالى- ليس في جهة ولا مكان ٤٦٨
المسألة السادسة: في أن وجود الرب- تعالى- ليس في زمان ٤٨٢
المسألة السابعة: في استحالة حلول ذات الباري- تعالى- أو صفة من صفاته في محل ٤٨٣
المسألة الثامنة: في الرد على النصارى ٤٨٩
المسألة التاسعة: في امتناع اتصاف الرب -تعالى- بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها ٥٠٦
وقد استدل الأصحاب في ذلك بمسالك
المسلك الأول ٥٠٦
المسلك الثاني ٥٠٧
المسلك الثالث ٥٠٨
المسلك الرابع، والخامس، والسادس ٥٠٩
المسألة العاشرة: في امتناع اتصاف الرب- تعالى- بالعجز ٥١١
المسألة الحادية عشرة: في استحالة الكذب في كلام الله- تعالى ٥١٤
النوع الخامس: في وحدانية الله -تعالى- ويشتمل على فصلين ٥١٧
الفصل الأول: في تحقيق معنى الواحد، وأقسامه، ولواحقه وما هو التوحيد ٥١٨
أما حقيقة التوحيد ٥١٨
وأما التوحيد ٥٢١
الفصل الثاني: في امتناع وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الآلهية ما للآخر ٥٢٢

النوع السادس: في أفعال الله تعالى ويشتمل على ثلاثة أصول ٥٤٣
الأصل الأول في التعديل والتجوير ويشتمل على ثلاث عشرة مسألة ٥٤٤
المسألة الأولى: في التحسين والتقبيح ٥٤٥
المسألة الثانية: في أنه لا حكم قبل ورود السمع ٥٧٤
المسألة الثالثة: في أنه لا يجب رعاية الغرض، والمقصود في أفعال الله- تعالى- وأنه لا يجب عليه شيء أصلا. ٥٨٠
المسألة الرابعة: في الآلام، وأحكامها ٥٩٦
المسألة الخامسة في تكليف ما لا يطاق ٦٠٤
المسألة السادسة: في أنه هل لله- تعالى- على من علم إصراره على الكفر نعمة، أم لا وفي معنى الحمد، والشكر، والتعظيم ٦١٤
المسألة السابعة: في معنى الهداية والإضلال ٦٢٢
المسألة الثامنة: في معنى الطبع، والختم والأكنة ٦٢٩
المسألة التاسعة: في معنى اللطف وحكمه ٦٣٤
المسألة العاشرة: في التوفيق، والعصمة، والخذلان ٦٣٦
المسألة الحادية عشرة: في تحقيق معنى الأجل، ووجه الاختلاف فيه ٦٤١
المسألة الثانية عشرة: في معنى الرزق، واختلاف الناس فيه ٦٤٩
المسألة الثالثة عشرة: في السعر والغلاء والرخص وأنه من الله تعالى ٦٥٧
الأصل الثاني: في أنه لا خالق إلا الله- تعالى- ولا مؤثر في حدوث الحوادث سواه ويشتمل على: مقدمة، ومقصد، وفروع ٦٥٩
المقدمة: في بيان معنى الخلق، والمخلوق ٦٥٩
وأما المقصد: فهو أن جميع الممكنات مقدورة للرب- تعالى- من غير واسطة، وأن حدوثها ليس إلا عنه ٦٥٩
وأما الفروع: فثمانية ٦٧٧

الفرع الأول: في امتناع مخلوق بين خالقين ٦٧٨
الفرع الثاني: في الرد على الفلاسفة الإلهيين ٦٨١
الفرع الثالث: في الرد على الطبيعيين ٦٨٨
الفرع الرابع: في الرد على الصابئة في قولهم بوجود موجد غير الله- تعالى- ٦٩٠
الفرع الخامس: في الرد على المنجمين، وأرباب الأحكام ٦٩٥
الفرع السادس: في الرد على الثنوية والمجوس ٧٠٢
الفهرس ٧١٢